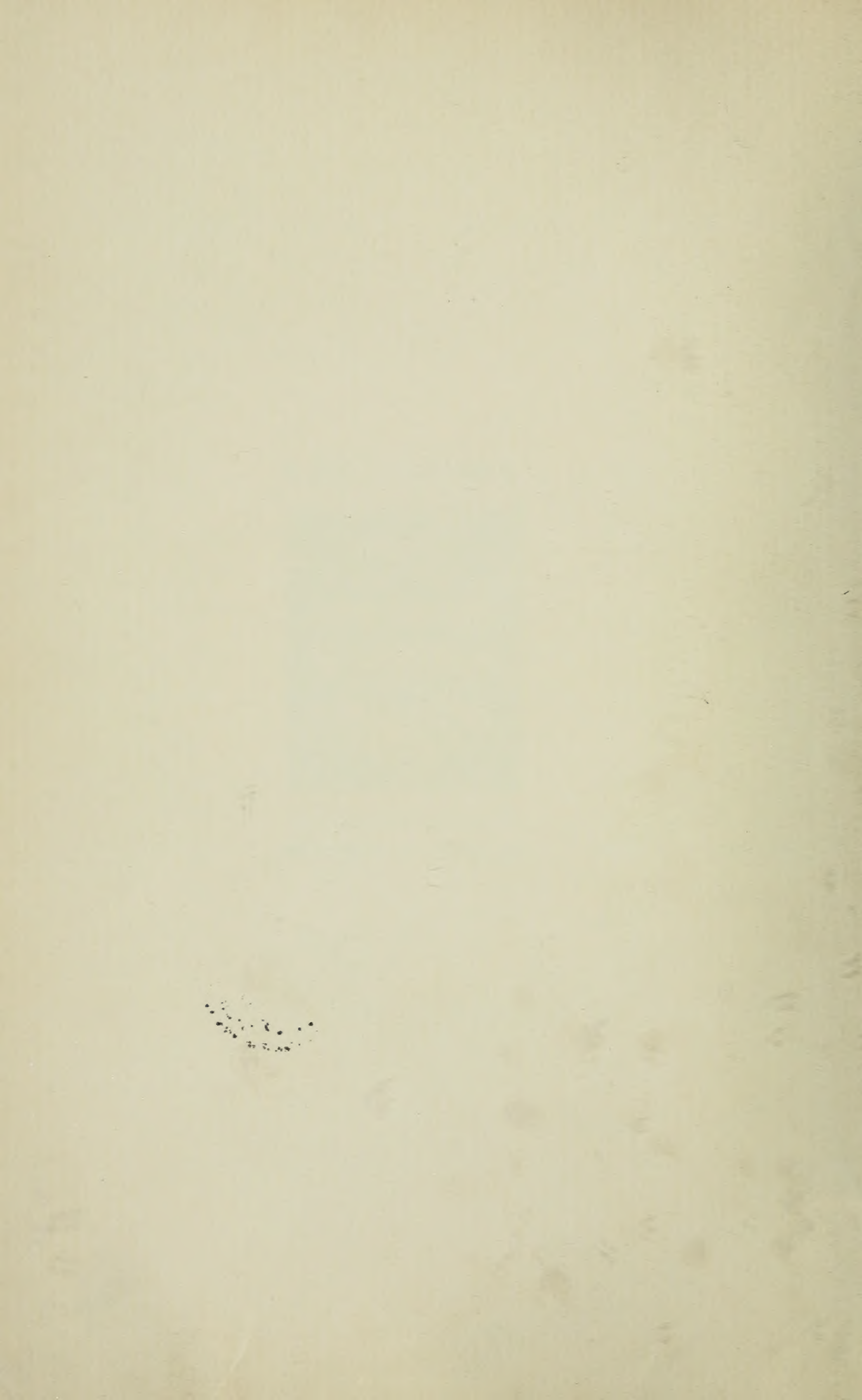
HAUPTFRAGEN DER MODERNEN KULTUR

VON EMIL HAMMACHER



B. G. TEUBNER / LEIPZIG · BERLIN



HAUPTFRAGEN DER MODERNEN KULTUR

VON

EMIL HAMMACHER

PRIVATDOZENTEN DER PHILOSOPHIE
AN DER UNIVERSITÄT BONN





DRUCK UND VERLAG B. G. TEUBNER · LEIPZIG · BERLIN 1914



VORWORT

Motto:
„Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug." Hegel.

Dieses Buch ist aus Vorlesungen hervorgegangen, die ich im Wintersemester 1912/13 an der Universität Bonn hielt und im Sommersemester 1913 an der Kölner Handelshochschule wiederholte. Trotz ihres wissenschaftlichen Charakters sind meine Ausführungen, abgesehen von einem kleineren Teile, auch ohne Fachbildung zu verstehen und einem gebildeten Laien durchaus zugänglich, was ich angesichts der Wichtigkeit, die das Thema für die Allgemeinheit besitzt, besonders betonen möchte. Dem philosophisch nicht geschulten Leser möchte ich raten, vom ersten Kapitel sogleich auf das siebente überzugehen. Spätestens bei der Lektüre des dreizehnten Kapitels ist freilich das Studium oder wenigstens die Anerkennung des ersten einleitenden Teiles nicht mehr zu vermeiden.

Der Gewohnheit, im Vorwort das Ergebnis des Buches anzudeuten, will ich mich nicht entziehen. Die letzte Tatsache der modernen Kultur ist mir der Wille, bewußt zu leben. Er führt einmal zum metaphysischen Selbstbewußtsein, zur Mystik; das Werden zu ihr ist das Wesen der modernen Welt. Ihr wirksamster Faktor wurde aber der Wille, in Wissenschaft und Leben die empirische Welt zu erobern. Diese rationalistische Lebensform führt wegen ihrer Unvollendbarkeit zu sehr wichtigen Folgen, insbesondere zu einem Kampfe zwischen Masse und Individuum auf Tod und Leben. Den entscheidenden Grund zum Pessimismus erhalten wir jedoch erst durch die Einsicht, daß die sachlichen Spannungen und Konflikte des modernen Kulturlebens nicht mehr von einer hinreichend großen Zahl verstanden werden können und daher die durch den realistischen Willen direkt oder indirekt verursachten Zersetzungen kein inneres Hemmnis mehr finden. Deshalb siegt in der Zukunft entweder die Reaktion oder die Verflachung, die Aufklärung, welche das metaphysische Leben zugunsten des sozialen verdrängt und entweder

den Nützlichkeitshader permanent macht oder eine Krankenwärterhumanität herbeiführt. An der Herrschaft der Abstraktion werden wir zugrunde gehen. Darin unterscheide ich mich freilich von allem grundsätzlichen Pessimismus: dieselben Bedingungen, die das Ende vorbereiten, führen zugleich zur höchsten Reife des mystischen Erlebens; gerade im Zustand der Auflösung können sich einzelne mehr vollenden denn je.

Die Analyse der Kultur ist in meinem Sinne von einer Kritik unabtrennbar, und schon deshalb, weil die Unmöglichkeit eines Verständnisses der modernen Welt für die große Zahl meiner Meinung nach auch über die kausale Wirksamkeit entscheidet, durfte ich eine Auseinandersetzung mit dem geistigen Gehalt unserer Epoche nicht scheuen. Dabei ergaben sich überraschend einheitliche Gesichtspunkte für ganz verschiedene Kulturgebiete, und wenigstens in dieser Beziehung hoffe ich, daß mein Buch vor allen Sammelwerken einen Vorzug beanspruchen darf. Ohne jede vorgefaßte Absicht erhielt ich auf Grund der konkreten Prüfung die Übereinstimmung mit Hegel in der Erkenntnis, die das Motto anzeigt; freilich hat der Philosoph selbst solche Kulturkritik für unsere Zeit höchstens angedeutet, und was ich meine, hat zugleich einen umfassenderen und bestimmteren Sinn. Überhaupt steht mein Buch unter dem Zeichen der Erneuerung des Hegelianismus, die ich jedoch in meiner eigenen Weise verstehe.

Herzlichen Dank schulde ich Freunden und Kollegen, die mich gelegentlich durch ihren Rat unterstützt haben, ganz besonders aber meinem Freunde Karsten, mit dem ich mehrere Fragen mit großem Gewinn durchsprechen konnte.

Bonn, im März 1914.

EMIL HAMMACHER.

INHALTSVERZEICHNIS

ERSTER TEIL
HISTORISCHE UND SYSTEMATISCHE EINLEITUNG

ERSTER ABSCHNITT. HISTORISCHE EINLEITUNG

ZWEITER ABSCHNITT. SYSTEMATISCHE ABLEITUNG DER MASSSTÄBE ZUR BEURTEILUNG DER KULTUR

ZWEITER TEIL
KRITIK DER MODERNEN KULTUR

ERSTER TEIL

HISTORISCHE UND SYSTEMATISCHE EINLEITUNG



HISTORISCHE EINLEITUNG

ERSTES KAPITEL

EINFÜHRUNG IN DIE KULTURPROBLEME DER GEGENWART

Seitdem die Menschen begonnen haben, über das bisher als selbstverständlich Angesehene zu staunen, hat es stets Fragen und Aufgaben gegeben, deren Lösung als Bedürfnis und Notwendigkeit empfunden wurde. Noch nie aber, scheint es, sind so viele Rätsel auf den Menschen eingestürmt wie heute; nicht so, als ob gerade in der Gegenwart eine Frage mit unerhörter Intensität gestellt würde, sondern so, daß schlechthin alle überlieferten Lösungen der Welt- und Lebensprobleme unsicher geworden sind. Bezeichnen wir vorläufig einmal kurzhin alles, was den Menschen über die Natur, über das Tier hinaushebt, als Kultur, so dürfen wir auch sagen, daß die moderne Kultur ein großes Fragezeichen ist, ein Bündel von Fragen, die nach Möglichkeit aus einem Zusammenhang begriffen und beantwortet werden müssen. Treten wir ohne Umstände in medias res ein und nehmen wir zunächst aus der Erfahrung auf, was in allgemeiner Überzeugung als moderne Kulturfrage anerkannt wird; ein sachlicher Zusammenhang wird sich fast von selbst herausstellen.

Seit geraumer Zeit ist es üblich geworden, von einer sozialen Frage zu sprechen. Ihren Sinn und ihre Bedeutung verstehen wir ohne weiteres durch eine Besinnung auf ihren Ursprung: die Entwicklung der Großindustrie und des Großkapitals. Entgegen den Erwartungen des älteren Liberalismus hat die durch die freie Konkurrenz bewirkte Umwälzung der wirtschaftlichen Kultur nicht einen Mittelstand erzeugt, sondern — wenigstens zunächst — große Kapitalanhäufungen auf der einen, ein großes besitzloses Proletariat auf der andern Seite. Als gewerbliche Arbeiterfrage ist der Kampf zwischen Kapital und Arbeit zuerst und hauptsächlich zu einer Bedrohung der Grundlagen der Gesellschaftsord-

nung geworden; hier entfesselt er noch heute die größten Leidenschaften. Von Anfang an zeigte sich aber eine Einwirkung auf andere Kreise. Die Konkurrenz zwischen dem alten Handwerk und der neuen maschinellen Produktionsweise ließ die Handwerkerfrage entstehen, die große Rentabilität der Industrie verdrängte die Landwirtschaft aus ihrer alten Stellung. Aus dem gleichen Zwiespalt zwischen der angehäuften Arbeit, dem Kapital, und der Arbeit des einzelnen haben sich dann in der neuesten Zeit über die gewerbliche Praxis hinaus auch in Handel und Verkehr ähnliche Verhältnisse herausgebildet. Die Lage der niederen unvermögenden Privatangestellten ist heute, wo wenigstens dem Durchschnitt ein Aufrücken in höhere Posten gegen früher sehr erschwert ist, der des Industriearbeiters formal ähnlich; bereits hat man ja auch zu dem gleichen Abwehrmittel der Versicherungsgesetzgebung gegriffen. Auch für die Oberschichten gesteht man im allgemeinen das Vorhandensein einer sozialen Frage zu; ihr Ursprung liegt vor allem darin, daß der neu erworbene Reichtum nicht diejenigen Familien traf, die nach der Überlieferung zu den einflußreichsten gehörten, oder nur ein Arbeitseinkommen schuf, wodurch die zweite Generation genötigt wurde, ihren Lebensunterhalt durch persönliche Arbeit zu gewinnen.

Es würde aber falsch sein, in der sozialen Frage nur eine Magenfrage zu sehen. Der Antagonismus erstreckt sich nicht nur darauf, daß das vermögenslose Individuum sich dem Besitz zur Verfügung stellen muß. Innerhalb seines Arbeitsverhältnisses wiederholt sich die Anforderung des Ganzen, auf Selbständigkeit zu verzichten. Die moderne wirtschaftliche Entwicklung ist eine rationalistische, d. h. sie beruht auf einem System, das alles Denken und Handeln auf vernünftige Zwecke, hier also auf möglichst große Steigerung des Ertrages mit möglichst geringen Mitteln, einstellt. So ist eine raffinierte Arbeitsteilung entstanden, die so zwar allein die Verwertung des Kapitals im ökonomischsten Sinne ermöglicht, den Arbeiter selbst aber zu einer geringen in der Regel lebenslang auszuübenden Teilfunktion verurteilt.

Die auf solche Weise verursachte Schädigung mit ihrer natürlichen Folge, der Entfremdung zwischen dem Ich, der Seele des Menschen, und seinem Beruf ist nun allgemeiner; sie ist typisch auch für die Geisteskultur der Gegenwart, soweit sie vorwiegend intellektuell ist. Ihr Objektivismus, ihr Reichtum an aufgespeicherten Schätzen zwingt den geistigen Menschen ebenso unerbittlich in ihre Dienste wie das ökonomische Kapital den Besitzlosen; auch hier hat eine Arbeitsteilung Platz gegriffen, die den Gelehrten auf ein kleines Gebiet beschränkt, ihn in dessen Schranken zum gründlichen Kenner macht, ihm aber dafür das Ganze und seinen Sinn als ein Fremdes und Unbekanntes gegenüberstellt.

Der Unterschied beider Kulturkreise besteht jedoch darin, daß in der Praxis das elementare Bedürfnis stets wieder diejenigen erzeugen wird, die als führende Persönlichkeiten erforderlich sind, um den Gesamtprozeß übersichtlich zu leiten. Im Geistigen kann dagegen ein Zustand länger bestehen, in dem die Totalität ausschließlich objektiv als Eigentum niemandes vorhanden ist, in strahlendem aber kaltem Glanze gleitet die Geisteskultur alsdann führerlos einher; eine allgemeine Veränderung in der seelischen Gesamtdisposition der Individuen ist die Folge. Und wenn auch in der jüngsten Vergangenheit der Sinn für das Allgemeine wiedererwacht ist, von dem auch das neuerwachte Interesse für die Philosophie Zeugnis ablegt, so sind wir doch im allgemeinen nicht über die Sehnsucht hinausgekommen.

Mit einer Ausdehnung der üblichen Wortbedeutung dürfen wir demnach die soziale Frage bestimmen als das Verhältnis zwischen objektiver und subjektiver Kultur, dem der Gegensatz zwischen Kapital und Arbeit als das sinnenfälligste Beispiel untergeordnet ist. Und in diesem Sinne ist auch sie nur ein Sonderfall des allgemeinsten sozialen Problems: Individuum und Gesellschaft. Denn immer steht auf der einen Seite der einzelne mit seinen Bedürfnissen und Neigungen, auf der andern der Verband der übrigen Menschen, die ihn von ihren Notwendigkeiten aus zu einem bestimmten Schicksal zwingen, ein Dualismus, der offenbar überhaupt unaufhebbar ist. Soweit die soziale Frage nur als materielle in Betracht kommt, will der radikalste Lösungsversuch unserer Tage die Aufhebung des Privateigentums. Ersichtlich bleibt so nicht nur die geistige Frage, sondern auch in der sozialen in engerem Sinne das Problem der Arbeitsteilung, die in der Gütergemeinschaft herzustellende Arbeitsmethode, die objektive Möglichkeit einer Änderung unbeantwortet. Der hier nur fragmentarischen Beantwortung entspricht auf geistigem Gebiete die gleich radikale Lösung: fort mit der Sachkultur; das Ideal des Allmenschen ist allein gültig. Jetzt ist in der Tat eine vollständige Auflösung proklamiert, doch dürften wir schwerlich allgemein die Bedingungen zur Realisierung des Ideals finden. Bleibt man deshalb auf dem Standpunkte, der das Ganze erhalten will, so entsteht jetzt die durch die Stellungnahme zum Eigentum nicht erledigte Frage: wie die Stufen, die Rangordnung, die die objektive Kultur allenthalben notwendig schaffen muß, sich zu den Werten der Individuen verhalten. Entspricht die herrschende Hierarchie den Leistungen und Leistungsmöglichkeiten derer, die eine bestimmte Stelle in der Gesellschaft einnehmen? Besteht in der modernen Welt ein notwendiger Antagonismus gesellschaftlicher und persönlicher Rangordnung oder jedenfalls irgendeine fundamentale Ungerechtigkeit? Zur Bejahung drängt hier

leicht die Überlegung, daß der Besitz nicht nur den Besitzlosen zur Arbeit zwingt, sondern auch als Grundlage der Klassenordnung die Bildung für sich monopolisiert. Und könnte nicht das Verhältnis von Besitz und Bildung gerade heute, im Zeitalter des Kapitalismus, der Erwerbswirtschaft, ein zufälliges sein, so daß wir eine unberechtigte kulturfeindliche Klassenherrschaft besäßen?

Diese Frage kann offenbar nur an der viel allgemeineren und logisch vorausgehenden gemessen werden, welches das Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft überhaupt sein kann und sein soll; sie schließt deshalb insbesondere eine Verständigung über Wesen und Aufgabe des Staates und der Rechtsordnung ein, inwiefern die Bürger Recht und Pflicht der Mitwirkung haben und in der heutigen Verfassung wirklich genießen, in welchem Sinne vor allem der Staat einer Weltanschauung zu dienen, sie zu verwirklichen hat. Wie hat er sich zur wirtschaftlichen und besonders auch zur geistigen Kultur zu stellen? Oder — nur anders ausgedrückt, da sie jedenfalls für die übergroße Mehrzahl der Menschen in der Religion vorhanden ist —, welche realen und logischen Beziehungen bestehen zwischen Politik und Religion? Nur ein Teil dieses Problems ist das Verhältnis ihrer Organisationen, von Staat und Kirche. Mit der inneren Politik ist sofort die äußere gesetzt. Gerade in unserer jüngsten Entwicklung sind folgende Fragen von lebendigstem Interesse. Welches Recht hat ein Staat gegen andere und inwiefern sind seine Bürger mehr als eine zufällige Rechtsgemeinschaft, eine Nation? Steht die Sittlichkeit des Staates unter wesentlich anderen Normen als die des einzelnen? Ist der Krieg, den er um seine Selbstbehauptung oder Vergrößerung führt, ein unsittlicher oder zum mindesten törichter Rest von Barbarismus, ist die internationale Geisteskultur und der ewige Friede das höchste Ideal?

So führt eine logische Kontinuität, eine Untersuchung über Methoden des Lösungsversuches und Maßstäbe der Beurteilung ungezwungen über die soziale Frage selbst in dem hier verstandenen weitesten Sinne hinaus — zur politischen Frage und zu dem problematischen Gebiet des Metaphysischen. Deshalb gehören an diese Stelle zwei Kulturprobleme, die uns gleichfalls ein doppeltes Angesicht zeigen. Zuerst die Frauenfrage. Sie ist in einer Hinsicht eine materielle, indem die Not des Lebens viele Frauen aus der häuslichen Zurückgezogenheit heraus in das Berufsleben drängt, da die überlieferte Tätigkeit durch den Fortschritt der Technik und der wirtschaftlichen Produktivität erheblich an Bedeutung verloren hat. Aber der absolute Geschichtsmaterialismus hat stets unrecht. Auch die Frauenbewegung erwächst — wenn auch nur für eine verhältnismäßig kleine Zahl — dem Drang nach geistiger Selbständig-

keit und wirklicher Bildung, der die ökonomische Unabhängigkeit vielfach nur als sicherstes Mittel für diese erstrebt. Haben Staat und Gesellschaft durch ihre Machtmittel die Emanzipation zu fördern, bedeutet sie einen Fortschritt der Kultur oder eine Überschreitung natürlicher Grenzen, weil die Frau ein metaphysisch Anderes ist als der Mann?

In diesen Zusammenhang gehört schließlich ein letztes Problem, das freilich am wenigsten allgemein anerkannt ist, dessen Sein indes unbestreitbar ist: die sexuelle Frage. Wie die Frauenfrage hat sie einen materiellen und einen geistigen Ursprung. Nicht in den Proletarierkreisen, deren Ehe sich in dieser Hinsicht zunehmend verbürgerlicht hat, sondern in den höheren Ständen zeigte sich, daß die Ausbildung immer größere Zeit in Anspruch nimmt, während sich die Anstellungsverhältnisse zugleich infolge der vermehrten Konkurrenz verschlechtern. Dadurch ist allen Besitzlosen dieser Schicht die legitime Form der Geschlechtsgemeinschaft, die Ehe, aus finanziellen Gründen so lange unmöglich gemacht, bis sie in relativ spätem Alter ein zur Bestreitung des Hausstandes ausreichendes Einkommen verdienen. Die Folge ist die Zunahme des außerehelichen Verkehrs, das Anschwellen der Prostitution und der Geschlechtskrankheiten. Freilich kommt hier als ein mindestens ebenso wirksamer Faktor die allgemeine Auflösung der traditionellen Lebensformen hinzu, durch die vielen Menschen nur eine gesteigerte Aufgeregtheit und Sinnlichkeit bereitet wurde. Dies führt schon zu den allgemein-geistigen Ursachen der sexuellen Frage über. Einen rein ideellen Grund hat sie durch die Konsequenz des modernen Individualismus erhalten. Er hat — wenn auch nur für verhältnismäßig wenige — eine Differenzierung der Seelen gestattet, die es nun überhaupt zweifelhaft erscheinen läßt, ob eine Persönlichkeit die Andersheit und Wesensverschiedenheit des Genossen allgemein und dauernd ertragen kann. So wenig bestreitbar ist, daß für die Mehrzahl der Fälle die Zunahme der unglücklichen Ehen und Scheidungen, der Kampf der Stürmer und Dränger für die freie Liebe durch stärkere Genußsucht erklärt werden muß: ein starker Rest verrät doch den tieferen Grund: der Mensch findet immer schwerer das gerade ihn ergänzende Wesen, das nicht in seinen Kreis eintritt, ja vielleicht gar nicht existiert; immer mehr ist er dem Irrtum unterworfen. Die Frage entsteht deshalb: sind die heutigen Formen des Sexuallebens genügend? Unter welchem Gesichtspunkt hat eine Reform, falls sie nötig ist, einzusetzen?

Es bedarf keines Beweises: wenn überhaupt eine wissenschaftliche Antwort auf alle genannten Probleme möglich ist, so kann die Lösung nur von einer gültigen Weltanschauung, von einem metaphysischen Standpunkte aus erfolgen. Damit nähern wir uns dem Wichtigsten. Dann

ist die Verwirrung am größten, wenn zur gleichen Zeit mit den sozialen Verhältnissen auch die überlieferten Glaubensvorstellungen in eine Krisis geraten. Das metaphysische Lebensgefühl und sein Vorstellungskreis, die Überzeugtheit vom letzten Wesen aller Dinge ist, wenn nicht für alle, so doch für die meisten Menschen in der Religion enthalten. Kein Zweifel kann sein, daß ein festes Bollwerk, eine auch nur ungefähr gesicherte und allgemein zugestandene unangezweifelte Gesamtüberzeugung von der Beschaffenheit der Welt, vom Sinne des Daseins nicht mehr existiert. Das Christentum in orthodoxer Gestalt ist heute für weite Kreise verloren gegangen; seine Kirchen nicht nur, Christentum und Religion selbst sind jetzt den heftigsten Angriffen ausgesetzt, und ein neues Heidentum beansprucht sich an ihre Stelle zu setzen. Dem stets Suchenden ist ein Endzweck geschwunden, den die Überlieferung in der Überzeugung der persönlichen Unsterblichkeit, des unbedingten zeitlosen Selbstwertes jeder Seele garantiert und durch jahrhundertelange Gewöhnung zu einem festen Bedürfnis gemacht hat. Und nur eines scheint zu bleiben: das Werden. Der Kapitalismus, der die überlieferten sozialen Verhältnisse auflöste und an ihre Stelle immer neue Bewegheiten setzte, scheint jetzt nur noch die Praxis der allgemeinen Lebensstimmung zu sein, die alle Substantialität in Kausalität, alle Bestimmtheiten in Relationen zersetzt und deshalb zuletzt auch den Menschen zu einem bloßen Aggregat sozialer und kosmischer Verflechtungen, zum zufälligen Schnittpunkt ihrer Gesetze macht. Bisweilen scheint doch die Hast und Unruhe des modernen Lebens auf den tieferen Grund hinzuweisen: man möchte vor sich selbst fliehen, man jagt nach neuen, unerhörten Möglichkeiten und Sehnsuchtsbefriedigungen, um doch zuletzt in allen Genüssen die innere Leere und Haltlosigkeit um so stärker zu empfinden. Soziologisch betrachtet ist die Sicherheit religiöser Überzeugungen das festeste Band, das die Gesellschaft zusammenhält und zur Einheit macht; die Stärke der sozialen Krisis ließ von vornherein einen Zusammenhang mit einer allgemein geistigen vermuten. Ganz allgemein muß sie nämlich deshalb sein, weil Religion zwar Gefühl ist; aber wie jedes eigentliche Gefühl bezieht sie sich auf einen Gegenstand und enthält deshalb immer irgendwelche Vorstellungen vom Weltall und Leben; so hängt sie mit der alten Rätselfrage zusammen: Was ist Wahrheit? Religiöse Krisis bedeutet daher auch intellektuelle Krisis; sie treten zu der ersterörterten ethischen Problemgruppe hinzu. Daneben sprechen wir von einer künstlerischen Kultur, die in neuer Eigenart das Rätsel des Daseins überwinden will. Es bedarf keiner Begründung, daß auch die moderne Kunst dem Verständnis und der Würdigung besonders schwierige Aufgaben stellt.

Sofort erhebt sich aber jetzt eine neue Frage: Welches ist die Rangordnung aller dieser Werte, welches ist das höchste Gut? Die Unsicherheit hierüber erkennt man äußerlich daran, daß es heute Gesellschaften zur Förderung intellektueller, ethischer, ästhetischer und religiöser Ziele gibt, von denen jede das ihrige als das Wichtigste behauptet. Gesetzt auch, es könnte der Wissenschaft die Krone nicht zugesprochen werden, so kann doch jedenfalls der Streit selbst nur theoretisch geschlichtet werden; mindestens die Grenzabsteckung wäre Sache des Intellekts, wenn anders sie begründet sein soll. Und hieraus entspringt ein weiteres bedrohliches Kulturproblem: welches ist das Verhältnis zwischen Wissenschaft und Leben, zwischen Theorie und Praxis, zwischen Denken und Handeln überhaupt? Schadet vielleicht unsere gegenwärtige Lebensform, die Selbstbesinnung und die genaueste Reflexion über die Kultur, dieser selbst, so daß sie nur stark und voll gesund sein kann, wenn wir darauf verzichten, bewußt zu leben und mit unermüdlichem Eifer und Zudringlichkeit das Geheimnis des Daseins zu lichten?

Dies ist nicht mehr die alte Frage, die Spannung zwischen Individuum und Gesellschaft, inwieweit der einzelne die Schätze der objektiven Kultur erleben und sich aneignen kann, was er im sozialen Kreis bedeutet. Denn jetzt handelt es sich um die Gefahr eines ganz andern Grundes, um das neue Problem nämlich, ob die Wahrheit überhaupt auffindbar ist, ob die Verwirklichung des Selbstbewußtseins dem endlichen Wesen schlechthin möglich ist, und wenn solche Hoffnung besteht, ob die Wahrheit von allen ohne Schaden an ihrer Leistungsfähigkeit für die Kultur ertragen werden kann. Was bedeutet es mit einem Worte, daß wir überhaupt bewußter leben? So führt das Theoretische selbst wieder auf neue praktische Fragen, wie denn zuletzt alle Zurüstung, die uns die moderne Kultur klären soll, ein praktisches Ziel hat: der einzelne will wissen, was er für sich persönlich aus alledem gewinnen kann. Die neuen Probleme, die die Bewußtheit aufgibt, fassen wir zusammen in der vielleicht aus logischen Gründen unvermeidlichen Unfertigkeit, die mindestens dem herrschenden empirischen Erkenntnisstreben anhaftet, samt ihrem alsdann unausbleiblichen Endergebnis, der schließlichen Ermattung und Erschöpfung, und sodann in der Rückwirkung, die die neue Art des Lebens in der Masse findet. Die so entstehenden Antagonismen vermögen wir aber erst dann zu verstehen und einzuschätzen, wenn der logische Gehalt dieses Rationalismus feststeht. So können die bisherigen Ausführungen nur eine erste Einführung in die modernen Kulturprobleme geben. Später werden wir erkennen, daß die bisher aufgezählten Tatbestände, insbesondere die soziale, politische, sexuelle und die Frauenfrage erst durch den großen Anteil der Reflexion und des

Selbstbewußtseins in ihrer ganzen Tragweite begriffen werden können; zugleich wird sich ergeben, daß gegenüber den hierdurch gesetzten Spannungen und Wirkungen die meisten der bisher skizzierten Kulturprobleme unwesentlich werden.

ZWEITES KAPITEL

DER EINHEITLICHE GRUND DER MODERNEN KULTURPROBLEME

Selbst wenn wir von den letzten Andeutungen absehen, so hat sich schon jetzt eine erschreckende Fülle der Fragen vor uns aufgetan, von denen zwar einige so alt sind wie die Kultur überhaupt, aber, wie es scheint, doch nie so dringend nach neuer Lösung verlangten. Da gilt es zunächst einmal festzustellen, an welchem historischen Orte wir uns befinden. Und es wird sich uns ohne Mühe ergeben: alle modernen Kulturprobleme haben einen einheitlichen Grund; sie entspringen dem Ungenügen der Weltanschauung, die die Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts lehrte, und der Unzulänglichkeit aller bisherigen Versuche zu ihrer Überwindung.

Um aber die Aufklärung zu verstehen, müssen wir vom Mittelalter ausgehen. Sein Charakter ist typische Gebundenheit und Unterwerfung für alle Lebenskreise und Lebensinhalte. Auch äußerlich mußte deshalb die Verfassung aristokratisch sein. Die weltliche Hierarchie repräsentierte der Feudalstaat, die geistige die Kirche. Durch sie wurde die Rangordnung der Gesellschaft als Abbild und Teil einer Weltverfassung gerechtfertigt, an deren Spitze der allmächtige, allweise und allgütige Gott monarchisch regiert. Das System des mittelalterlichen Katholizismus ist deshalb eine so bewunderungswürdige Synthese aller vorausgegangenen geschichtlichen Entwicklung, weil es außer den christlichen Lehren auch die heidnische Vergangenheit, die Natürlichkeit, aufgenommen hatte, der ein relatives Recht eingeräumt war. Aus den weltflüchtigen Glaubensvorstellungen der ältesten Gemeinden, deren Deckung mit Jesu Evangelium an dieser Stelle dahingestellt bleiben mag, hatte Augustin die großartige metaphysische Geschichtsphilosophie gebildet, nach der die Menschheit eine Einheit bildet, in Adam gesündigt hat, in Christus erlöst ist. Im Jenseits, in der civitas Dei ist die Heimat des Menschen und das Diesseits ist bloße Zwischenstation, die vom Teufel und der Sünde beherrscht wird. Aber der Kirchenvater erkannte wenigstens den Urstand vor dem Sündenfall als gut an, gestattete auch für die auf ihn folgende Zeit ein relatives Naturrecht, und ganz allgemein kann nach seiner Meinung der Staat für seinen teuflischen Ursprung Sühne

tun, wenn er sich in den Dienst der Kirche stellt. Doch weit über diese Zugeständnisse hinaus verlangte das praktische Bedürfnis der um die eschatologischen Hoffnungen betrogenen Folgezeit eine stets vollkommenere Aussöhnung mit den Tatsachen und Mächten dieser Welt; da bewährte sich die Kirche als größte Menschenkennerin, die als Institution je existierte, indem sie die scholastische Philosophie schuf.

Als Plato gegenüber der zersetzenden Reflexion der Sophisten das Prinzip sicheren Wissens im Begriff, im Allgemeinen entdeckte und ihn deshalb, der Spontaneität des Denkens unkundig, zum wahrhaft Seienden erhob, wurde dieser Begriffsrealismus zugleich zu einer Wertfolge; denn als den höchsten Begriff bezeichnete er die Idee des Guten, zu der alle andern hinstreben; das Sein der Erfahrung ist ein Teilhaben am Begriff. Aristoteles mildert diesen Dualismus; ihm ist die Form immanent, die Substanz Form-Stoffsynthese. Doch die Welt als Ganzes deutet er in Fortführung der Teleologie Platos als einen zeitlosen Entwicklungsprozeß, als einen Stufenbau, deren Untergrenze der bloße Stoff, deren Obergrenze die reine Form oder Gott ist. Von der christlichen Überlieferung her verlangte geradezu die Lehre des Paulus, daß wir alle in Gott sind, im corpus mysticum mit ihm eine Einheit bilden, eine begriffsrealistische Begründung. Thomas von Aquino, der Fürst der Scholastik, verschmolz nun die heidnische Tradition mit dem Christentum durch eine einfache Übersteigerung. Über der den Heiden allein bekannten Natur erhebt sich die Offenbarung, das Reich der Gnade, gestiftet von Gott, der nicht nur sich selbst denkende Form, sondern auch die ewige Liebe ist, die sich ihrer Geschöpfe erbarmt. Gewiß war diese Weltanschauung dualistisch, das Jenseits galt wie in der Patristik als eigentliche Bestimmung der unsterblichen Seele, aber dies alles doch nur so, daß die irdische und die transzendente Sphäre Grade der Vollkommenheit waren nach dem Worte des Thomas: gratia naturam non tollit, sed perficit. Der Mikrokosmos gilt als Abbild des Makrokosmos. Daher ist die Mannigfaltigkeit des Endlichen, daher trotz aller Gleichheit vor Gott die Verschiedenheit der Menschen und ihrer Aufgaben eine teleologische Notwendigkeit. Ein qualitativ gesonderter Stand, das Priestertum, zu dem freilich der Zugang allen Auserwählten unabhängig von ihrer Geburt zusteht, ist allein Hüter und Mittler der göttlichen Geheimnisse und Gnadenspendung. In allen übrigen Ständen zeichnet dagegen schon die Abstammung den Lebenslauf vor; denn deshalb gehört der einzelne dem Kreise, in den er hineingeboren ist, und dem hierdurch bestimmten Berufe an, weil dieser das Allgemeine, also an Wert überlegen ist. Weil nun die Gebundenheit aller Lebensverhältnisse metaphysisch begründet war und so eine religiöse Weihe erhielt, hatten alle sozialen Verhält-

nisse einen persönlichen Charakter, sie umfaßten den ganzen Menschen. Wirtschaftliche und geistige Kultur, jede aus derselben Grundstimmung der Seele stammend, beeinflußten sich wechselseitig zu dem gleichen Ziele personaler Wertung und Lebensführung. Haus- und Stadtwirtschaft vertreten dasselbe Prinzip, das durch die Anfänge einer Volkswirtschaft nur gelockert wird. Im übrigen war hier wie im Zunftsystem die Absicht auf Verwirklichung des iustum pretium, des der Ware als innerer Eigenschaft anhaftenden Wertes gerichtet, zu welchem Zwecke natürlich eine autoritäre Preisfestsetzung erfordert war. Die primitive Technik des Handwerks machte es dem einzelnen möglich, sein Produkt ganz herzustellen; sein Verhältnis zur Arbeit wie das soziale zu den Arbeitsgenossen und Abnehmern war in der Regel persönlich; in einem bestimmten Kreise rückte er langsam, aber sicher auf, — dies alles freilich unter der Voraussetzung, daß er ganz der Tradition folgte, in allen Lebensäußerungen zuerst Typus, Darstellung eines Allgemeinen war. Nur das Notwendige geschah, um nach der Sitte der Vorfahren den Bedarf zu decken, und wie glücklich und ausgelassen war man in den Feierstunden, froh, die Selbstverantwortung entbehren zu dürfen und das Heil der Seele von der Kirche verwaltet zu wissen, die dem Reuigen gern die Verzeihung Gottes gewährte. In ihr kannte man zudem die finstere zelotische Strenge nicht, da nach der Entwicklungslehre den Laien das System der natürlichen Triebe zugestanden war, das nur den Priestern verboten wurde. Die gleiche religiöse Überzeugung einte den Zusammenhang der Menschen, so daß aus solcher Kultur eine allgemein verstandene und doch tiefe Kunst emporblühte.

Daß irgend etwas nicht in Ordnung war, darauf wies vor allem der mit Blut und Feder unermüdlich geführte Kampf über die Rangordnung der beiden höchsten im Irdischen sichtbaren Sachwalter: der Streit zwischen Kaiser und Papst, zwischen Staat und Kirche. Notwendig mußte hierbei die Kirche sich verweltlichen, und so entstanden ihr von innen heraus die gefährlichen Gegner, die, abgeschreckt durch den Kampf um die äußere Macht, die unmittelbare Nachfolge Jesu predigten und leugneten, daß außer ihm ein Mittler zwischen Gott und dem Menschen notwendig sei. Und bei den eigentlichen Mystikern, besonders bei ihrem größten, dem Meister Eckehart, führte diese persönliche Vertiefung sogar zu einer Umgestaltung des Gottesbegriffs. Wie in praktischen, so wandte auch in geistigen Fragen die Kirche ihr eigenes Entwicklungsprinzip nicht auf sich selbst an, und alle Bemühungen, die durch die Theologie und die römische Tradition geforderte Universalmonarchie zu begründen, hatten nur die Zerrüttung des Imperiums zur Folge. Hätte man den teleologischen Zusammenhang nicht so ganz zeitlos gedeutet, so wäre es

ja vielleicht möglich gewesen, ein allmähliches Heranreifen aller Menschen zum allgemeinen Gnadenstande zu behaupten und organisatorische Neuerungen einzuführen. Aber auch dann hätte der Absolutismus der Institution, die sich im Besitze der allein seligmachenden Wahrheit glaubte, der Kritik dauernd nicht standhalten können. So wurde man lieber konservativ, die Scholastik sollte nun das letzte Wort enthalten und die Substantialität der Lebensformen teilen. Und dabei hatte man abgesehen von einer apriorischen Metaphysik und Ethik, einer formalen Logik des Schließens und etwas Psychologie im Grunde gar keine Wissenschaft! Das Interesse an der Geschichte war gering. Denn da man das Leben auf dieser Erde nur als Einleitung zur eigentlichen jenseitigen Existenz ansah, so waren außer den beiden metaphysischen Vorgängen des Sündenfalls und der Erlösung alle anderen Ereignisse zu klein, zu wesenlos, um dem etwas zu sein, der den Sinn und die Wahrheit des Ganzen hatte; die aus der Bibel konstruierte Theorie der vier Weltmonarchien war zudem nur geeignet, den Blick für die empirische Realität zu verdunkeln. Die Naturwissenschaften aber waren nur Beschreibungen und Klassifikationen von Eigenschaften, die man als den Dingen inhärierend auffaßte, ohne sich um ihren Grund und Zusammenhang mit andern zu kümmern. Wir können uns heute nur schwer vorstellen, daß es eine uns zeitlich gar nicht so ferne Kultur gab, die den Begriff des Naturgesetzes nicht kannte.

Im fünfzehnten Jahrhundert tritt die langsam vorbereitete Emanzipation in das helle Licht des Tages, und es ist, als ob die Menschen den ernsthaftesten Entschluß gefaßt hätten, das Dasein vollkommen neu zu sehen und zu gestalten. Der starke ungebändigte Lebenswille der Renaissance war nach Burckhardts bekanntem Wort „die Entdeckung der Welt und des Menschen“, d. h. man erkannte nun das Recht und den Selbstwert des Diesseits, man wertete den Menschen nicht mehr als Typus, sondern als Individuum; an Stelle des Christentums trat der Humanismus. Gewaltmenschen und unvergleichliche Künstler, universale Persönlichkeiten, die das Leben und ihr Werk gleich souverän meisterten, dafür aber auch häufig alle sittlichen Rücksichten außer acht ließen, schufen eine neue ausgezeichnete Kultur. Die Liebe zum Irdischen, zur Natur, führte zuerst zur Magie; später entwickelte sich aus ihr die moderne Naturwissenschaft. Die Renaissance brach wohl mit der christlichen Ethik, nicht aber mit der christlichen Kirche, deren Oberhäupter selbst zu den Führern des Neuen gehörten. Der ästhetische Zauber der kirchlichen Formen wurde dadurch verstärkt, daß die Geistlichkeit selbst die neue verweltlichte Kunst förderte. Auch genoß der Glaubensinhalt ihrer Lehre, den man möglichst dem Heidentum näherte, zumeist noch

unangefochtenes Ansehen, so daß manche Führer dieser Bewegung entweder ein friedliches Nebeneinander unvereinbarer Triebe und Meinungen verraten oder wie der bis zu den letzten Tiefen erlebende Michelangelo niemals einen tragischen Dualismus überwanden.

Die Kirche als Institution hat erst Luther angegriffen; eben deshalb ist sein Rückgang auf das älteste Christentum dualistischer und asketischer, als der Katholizismus sein wollte. Hier war die Feindschaft gegen das Fleisch, gegen die „Hure Wissenschaft" am stärksten. Dafür wurde aber jetzt das moderne Prinzip der subjektiven Freiheit ausgesprochen: nichts soll der Mensch glauben, was nicht durch seine eigene Gesinnung vermittelt ist, wobei freilich an der Unfehlbarkeit der Bibel und der Heilsbedeutung der kirchlichen Gnadenspendung mit selbstverständlicher Glaubensüberzeugung festgehalten wurde. So war von Anfang im Protestantismus eine Antinomie zwischen Methode und Ergebnis vorhanden, die in der ganzen späteren Zeit bis zur Gegenwart immer schroffer geworden ist. Ein solcher Zwiespalt ist auch in der Norm der sozialen Praxis enthalten. Denn wenn auch die innere Freiheit des Christenmenschen kein soziales, sondern ein metaphysisches Verhältnis des einzelnen zu Gott meint, so ist doch die Zulassung des allgemeinen Priestertums ein sehr demokratischer Grundsatz. Aber indem das Luthertum zur Welt nur Stellung nahm nach den Worten der Bibel, die Obrigkeit sei von Gott, man müsse ihr deshalb gehorchen, so wurde es gerade zum Hort des Konservativismus. Wiederum konnte es nicht ausbleiben, daß mit zunehmender Ausbreitung des Protestantismus eine Erstarrung eintrat; ein metaphysisches System, für das abermals der aristotelische Monotheismus maßgebend wurde, tritt an Stelle der lebendigen und zornigen Frömmigkeit Luthers, deren Rest im engen Pietismus weiterlebte. Aber ein doppelter Gewinn bleibt: der neue religiöse Individualismus, der von Rom befreite, arbeitet — wenn auch wider seinen Willen — der Aufklärung vor. Und zweitens entsteht die Idee der Berufspflicht. Die Arbeit wird nicht nur als Erfüllung einer von Gott auferlegten Pflicht geheiligt, sondern gilt ganz vorzugsweise als Bewährung einer die gesamte Welt durchdringenden Askese und des natürlichen Gnadenstandes, während die übernatürlichen Verdienste des Katholizismus nun fortfallen. Neuere Untersuchungen haben gezeigt, daß hierin ein Entstehungsgrund des kapitalistischen Geistes liegt. Denn der Kalvinismus insbesondere der späteren Zeit machte nun nicht mehr wie Luther die traditionelle Lebensführung, sondern die rastlose Arbeit insbesondere wirtschaftlicher Art zum Inhalt der neuen Askese; denn sie und ihr Erfolg ist das einzige Kennzeichen göttlicher Gnadenspende. Zuletzt schwindet der ursprüngliche religiöse Sinn und der moderne Erwerbsmensch

bleibt übrig. Ein Grund der wirtschaftlichen Emanzipation ist also auf dem Umwege über die religiöse gekommen; besonders auch die Sektierer als die stärksten Individualisten haben hieran großen Anteil. Daneben hat die ökonomische Umgestaltung natürlich noch eine Reihe selbständiger Ursachen, die selbst wieder die geistige Bewegung beeinflußten; es war eine Wechselwirkung, deren gemeinsamer Grund das Verlangen nach einem Austritt aus der mittelalterlichen Gebundenheit überhaupt war. Schon die Kreuzzüge hatten, indem sie die Bekanntschaft der reichen Kulturen des Orients vermittelten, den Erwerbssinn gesteigert, und die Entdeckung Amerikas, die Erschließung neuer Verkehrswege entfachten eine bis dahin unbekannte Unternehmungslust, die sich allenthalben um fortschrittliche Methoden der Technik und vor allen Dingen der Organisation bemühte. Ja, schon vor dieser Zeit, im Mittelalter selbst hat ein wirtschaftlicher Aufschwung begonnen, dem die autoritäre Gebundenheit fremd ist.

Alle neuen Bewegungen kamen dem Staate zugute, wofern er nicht wie das Deutsche Reich durch religiösen Kampf und Krieg zur Ohnmacht verurteilt wurde. Denn bei ihm suchte der Individualismus sowohl der Renaissance als auch der Reformation Schutz; seiner bedurfte auch die katholische Kirche, nachdem der Universalismus praktisch widerlegt war. Diejenigen Länder triumphierten fortan, denen es gelang, die ständische Verfassung zu durchbrechen, einen Einheitsstaat herzustellen und alsbald eine nationale Machtpolitik zu entfalten. Die Wirtschaftsdoktrin des neuen Staates ist der Merkantilismus, dessen Grundprinzip dies ist, daß die Wohlfahrt des Staates ohne Rücksicht auf die Verteilung der Güter ausschließlich durch den Gesamtreichtum angezeigt ist, der sich selbst nach der Handelsbilanz mißt. Ein Staat kann nur in demselben Maße reicher werden, als es andern schlechter ergeht, weshalb er, verkörpert im Monarchen, auch eine unbeschränkte Aufsicht über die wirtschaftliche Kultur zu führen hat. Es spiegelt sich hierin die seit dem Altertum unangefochtene aus dem Begriffsrealismus abgeleitete analytische Kausaltheorie; nach ihr kann in der Wirkung nur soviel Realität enthalten sein, als in der Ursache vorhanden ist und jetzt an die Wirkung übergeht, da man ja sonst nicht von der einen auf die andere rational schließen könnte. Descartes' Gesetz der Erhaltung der Bewegung bietet aus der Zeitgeschichte ein vortreffliches Beispiel derselben Kausaltheorie; der durch sie bewirkte Vorstellungskreis verursachte zusammen mit dem direkten Faktor des politischen und wirtschaftlichen Ehrgeizes das Zeitalter des Merkantilismus. Hobbes' Naturrecht vollbrachte die politische Rechtfertigung des Absolutismus. Die naturrechtliche Doktrin bestand seit den Anfängen der griechischen Reflexion in der Sophistik; sie hatte

eine dauernde Fortentwicklung durch die Epikuräer und die Stoiker erfahren. Schon die Patristik suchte das stoische Naturrecht mit den Vorstellungen des Paradieses und des Sündenfalls zu verbinden, und im Mittelalter wurde das profane Naturrecht — Erinnerungen an die Vorbildlichkeit des populus Romanus und andere Traditionen kamen hinzu — gerade von den eifrigsten Anhängern der Kirche gepflegt, weil sie so um so sicherer darauf rechnen konnten, sich alsdann die Weltlichkeit zu unterwerfen. Aber allmählich trat, wie Gierke eindringlich gezeigt hat, der umgekehrte Erfolg ein: die religiöse Hülle wurde gesprengt und ein Naturrecht entsprang, das, wie Grotius zuerst sagte, auch gelten würde, wenn es keinen Gott gäbe. Der Ausgangspunkt des Hobbes ist individualistisch; die freien Individuen haben, um den Krieg aller gegen alle ein Ende zu machen, einen Staatsvertrag geschlossen; in ihm verpflichteten sie sich zugleich gegenseitig zu gemeinsamem, absolutem Gehorsam gegen den Herrscher. Es war nicht schwer, die entgegengesetzte Politik aus ähnlichen Prämissen zu rechtfertigen, das Naturrecht demokratisch zu wenden. Dies geschah schon früh durch Althusius und später durch Locke, den Begründer der konstitutionellen Doktrin; hiernach blieb das Naturrecht dem positiven übergeordnet, das ihm unter bestimmten Umständen zu weichen hatte. Der volle Triumph dieses zu Ende geführten Individualismus und seine weltgeschichtlichen Folgen werden jedoch erst verständlich, wenn man die Bewegung der gesamten Weltanschauung hinzunimmt, für die der Sieg der mechanischen Naturauffassung entscheidend geworden ist.

Galilei und Kepler begannen ihren Aufbau aus Resten antiker Weisheit, Newton führte ihn zu Ende. Die Natur besteht hiernach aus Bewegungen sehr kleiner materieller Teile, die nach Gesetzen aufeinanderwirken, deren allgemeinstes, die Erde und alle Gestirne umfassend, das Gravitationsgesetz ist. Ob man mit Druck und Stoß auskommen oder die Kraft nicht entbehren zu können glaubte, ob man sich den Raum kontinuierlich oder diskontinuierlich mit Materie erfüllt dachte, ist für unsern Zusammenhang gleichgültig; überaus wichtig dagegen die Stellungnahme zum Gottesproblem. An die metaphysische Deutung desselben anerkannten Sachverhalts begab sich die Philosophie in ihren beiden altüberlieferten Gegensätzen, dem Empirismus, der alle Erkenntnis aus der Erfahrung ableitet, dem Rationalismus, der die Quelle der unerschütterlichen Wahrheit allein im Denken findet.

Der Empirismus führte in England zur Ausbildung der natürlichen Religion und des Deismus. Die fromme Scheu ist nun vorbei, mit der das Mittelalter nur den Geweihten die alsdann noch unvollkommene Erkenntnis Gottes und seiner einzigartigen Offenbarung in Christus anver-

traut hatte; die natürliche Religion behauptet als den Kern des Glaubens die metaphysischen und moralischen Lehren, die wie Freiheit, Gott und Unsterblichkeit vermeintlich allen Religionen gemeinsam, also auch allen Menschen gleich zugänglich sind; der Verstand erkennt Gott als den werktätigen vernünftigen Baumeister der im übrigen mechanisch regierten Welt. Anfänglich findet man die Naturreligion am idealsten im Christentum ausgeprägt, später empfindet man mehr den Unterschied. Und ein naheliegender Schluß führt überhaupt über diese Gedankenwelt des Deismus hinaus zu radikalerer Konsequenz. Die englische Assoziationspsychologie löste das Ich in ein Bündel von Bewußtseinsinhalten auf, die nach mechanischen Gesetzen ablaufen, und die spätere französische Fortbildung übertrug die neue Naturauffassung auf das Geistige und vollendete sie zum Materialismus. Zugleich wurde der Atheismus verkündigt, die Religion für ein Vorurteil, für Pfaffentrug erklärt. Auch wo man theistischer dachte, blieb als oberstes sittliches Ziel nur dies eine Ideal übrig: das Glück, der Nutzen, die von Gott selbst gewollt sind.

In der rationalistischen Entwicklung hatte das durch Descartes, Spinoza, Leibniz vertretene Prinzip, durch Wolff zu einem dürren Verstandestum popularisiert, schließlich die deutsche Aufklärung der englisch-französischen angenähert; ja Wolff war ihr eigentlicher Repräsentant geworden. Das System Descartes', aus dem Bemühen hervorgegangen, soweit als möglich der Mechanik gerecht zu werden, mußte scheitern, weil er den Dualismus von Ausdehnung und Denken so unerbittlich betonte, daß eine Wechselbeziehung ohne göttliche Vermittlung unmöglich wurde. Als aber entgegen der Halbheit des Descartes und den Umständlichkeiten der okkasionalistischen Theorie Spinoza die Konsequenz zog, sein Pantheismus Gott nach geometrischer Methode erklärte und die Mechanik ins Geistige sublimierte, da war zugleich aller metaphysische Sinn des Besonderen, der Individualität geleugnet; dem Sinnentrug tritt das stets gleiche zeitlos substantielle Sein Gottes entgegen, das mit dem der Natur eins ist. Leibnizens Monadenlehre war ein großartiger Versuch, gegenüber dieser Einheit die Vielheit zu retten: jedes Element des Wirklichen ist eine geistige Krafteinheit, die nach ihrer Weise als Mikrokosmos die Welt spiegelt; daher ist der Zusammenhang der Monaden keine reale Wechselwirkung, sondern eine von Gott als der Zentralmonade geschaffene prästabilierte Harmonie. So versöhnte er die neue Naturauffassung mit der antiken und scholastischen Überlieferung: der Mechanismus der Welt ist selbst teleologisch. Zweierlei blieb aber unbefriedigend: da jede Monade doch nur Monaden spiegelt, die selbst wieder Spiegelbilder sind, so scheint das Wesen des Seins gar keine metaphysische Stelle zu haben. Und ferner: die Monaden sind

doch von Gott geschaffen, das besondere Gesetz ihres Handelns ist also von ihm verursacht. In welchem Sinne besteht diese Abhängigkeit, die doch über die innere Notwendigkeit und Eigen-Gesetzlichkeit der Monaden hinausgeht?

Hier scheiterte Leibniz; sein Popularisator Wolff, an den feinsten Problemen vorbeigehend, setzte in diese Lücke, trotz Aufrechterhaltung der in die Zukunft weisenden Vollkommenheitsethik, die größte Ausführlichkeit des physikotheologischen Gottesbeweises. Durch vernünftige Überlegungen ergibt sich überall, daß Gott die Welt zum Nutzen der Menschen geschaffen und gemodelt hat. Durch diese Verstandespedanterie, die zugleich den Gegensatz zur englisch-französischen Glückseligkeitsmoral eklektisch versöhnte, wurde Wolff der erste Vertreter der Gesamtaufklärung, deren metaphysischer Charakter demnach dieser ist: sie trennte den Menschen durch den Mechanismus der Welt von seinem Gott und stellte dem aufgeklärten Verstande die Beziehung beider wieder her durch den Begriff des Nutzens.

So hatte die Aufklärung ein großes Selbstbewußtsein; ihr Programm war die Verstandeskultur, die mit sorgfältigem Bewußtsein alle Verhältnisse der vernünftigen Bestimmung unterwirft. In solchem Geiste mäßigte Wolff die Doktrin des Hobbes zur Theorie des aufgeklärten Absolutismus, des Wohlfahrtsstaates, der unbeschränkt in das Privatleben der Bürger zu deren Nutzen eingreift. Wenn auch diese Politik überschritten wurde, so erklärt sich dies natürlich hauptsächlich durch die Bedürfnisse und die Opposition der bürgerlichen Praxis, deren Werden zu verfolgen für uns kein Interesse hat. Aber daneben darf, wie oben angedeutet, der Einfluß der Naturwissenschaft nicht unterschätzt werden; sie erst ermöglichte die Soziallehre des rationalen Individualismus, die man häufig als Aufklärung schlechthin bezeichnet. Diese ist nichts anders als die vollständige Übertragung der Mechanik auf die Gesellschaftslehre. Wie man in der Natur nur Gleichförmigkeiten erblickte, so behauptet man jetzt das gleiche für die Geschichte; beiden fehlt die Entwicklung, die wir heute als ihre wesentliche Eigenschaft anzusehen gewöhnt sind. Dem Atom der Naturwissenschaft entspricht das Individuum in der Gesellschaft. So entsteht eine atomistische unhistorische Auffassung des Soziallebens, die seine Tatsachen aus der Summation der Individuen erklärt, der alle bisherige Geschichte ein Irrtum erscheint; die Menschen brauchen bloß auf die Stimme der Vernunft zu hören und alsdann ist das abstrakte Ideal ohne weiteres realisierbar. Dann herrscht in der Gesellschaft ebensolche Harmonie, wie sie mit mathematischer Sicherheit die kosmischen Sphären erfüllt. Das Ideal ist aber dies, daß das

Individuum sich ganz auf sich selbst stellt. So erhält das Naturrecht den Absolutheitscharakter des Protestantismus. Jedem Individuum wird aber das gleiche zugestanden, da die Menschen überhaupt als wesensgleich gelten. Zwar erkennt auch diese Aufklärung eine gewisse natürliche Verschiedenheit an, wie sie dann auch die Frau ganz selbstverständlich ausschloß; und faktisch wurde sogar in abgeschwächter Fortsetzung der älteren absolutistischen Vorstellungen der Gegensatz zu den Ungebildeten sehr stark empfunden. Aber im Prinzip galt doch die Ungleichheit als Hülle zu dem stets gleichen Kern, und der Sieg des Sensualismus durch Helvetius ließ sogar die völlige Gleichheit behaupten: der Mensch war nun ausschließlich ein Produkt der Umstände, insonderheit der allmächtigen Erziehung. Die Mängel der Gesellschaftsordnung rühren her von dem ungerechten Eingriff des Staates, der Politiker und Juristen in die natürliche Ordnung der Dinge, den ewigen ordre naturel. Als wesentlichstes Urrecht gilt schon Locke das Privateigentum, das er durch die Arbeit des Eigentümers begründete. Ein entscheidender Fortschritt geschah, als nun Quesnay zur politischen die wirtschaftliche Freiheit als neues Naturrecht hinzufügte. So entsteht das Staatsideal der Physiokraten und des Liberalismus, das Adam Smith — allerdings unter Zulassung einiger Ausnahmen — ökonomisch systematisierte: laissez faire, laissez aller. Beschränkt sich der Staat auf den Schutz nach außen und Aufrechterhaltung der Rechtsordnung im Inneren, ist er mit einem Worte Rechtsstaat, so bedarf es überhaupt nicht in erster Linie der Reflexion, die als Vernunft der Behörde der älteren aristokratischen Auffassung unentbehrlich schien; vielmehr wird sich automatisch, gesetzlich, infolge der allgemeinen Konkurrenz der allgemeine Mittelstand verbreiten, die soziale Harmonie, die allen Menschen genügendes Einkommen und deshalb Wohlergehen und Glück verbürgt; die Ausbildung der Arbeitsteilung kann gleichfalls in der Regel, weil produktionssteigernd, nur allen günstig sein. Die ältere puritanische Auffassung, deren Politik am frühesten liberal war, meinte, Gott sorge für alle Fleißigen, und bekämpfte aus diesem Grunde sogar die staatliche und private Armenfürsorge als Begünstigung der Faulheit. Jetzt meint man entweder mit der schottischen Schule, der Mensch habe neben den egoistischen auch ursprüngliche sympathische Triebe, so daß er durch das Gefühl beherrscht werde, oder aber, wo man mit Helvetius an die Alleinherrschaft des Egoismus glaubt, sieht man in ihm keine Gefahr, sobald die Gesellschaft richtig, d. h. nach dem Prinzip des allgemeinen Nutzens organisiert ist; Individual- und Sozialinteresse stehen in natürlicher Harmonie. Und dort, wo man von einer natürlichen Güte des Menschen überzeugt ist, tritt schließlich noch hinzu eine negative

Erziehungslehre, die durch Abwesenheit aller Erziehung den günstigen Erfolg erhofft.

Wie die Metaphysik, so war demnach auch die Sozialphilosophie der Aufklärung abstrakt individualistisch und insofern wesentlich negativ: sie trennte den von seinem Gott geschiedenen Menschen auch von seinem Mitmenschen, sie befreite ihn von Vorurteilen und Bevormundungen, aber sie gab ihm keine neuen Aufgaben, die über das Wohl des Ichs und der Allgemeinheit hinausgingen, sie isolierte ihn im wesentlichen zu einer negativen Freiheit.

DRITTES KAPITEL

DIE ANFÄNGE DES LÖSUNGSVERSUCHES IM ACHTZEHNTEN JAHRHUNDERT UND DER ALLGEMEINE CHARAKTER DES NEUNZEHNTEN JAHRHUNDERTS

Jetzt verstehen wir die moderne Kultur schon sehr viel besser; ja, alle ihre im ersten Kapitel aufgezählten Probleme lassen sich unter das eine subsumieren, das sozial und metaphysisch Unbefriedigende der Aufklärung zu überwinden, an seine Stelle ein neues Positives zu setzen — aber, was freilich die Widerlegung des Alten einschließt, auf Grund der Anerkennung des Geleisteten. Allenthalben bricht sich in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts das Verlangen nach einer neuen einheitlichen Welt- und Lebensanschauung Bahn; die wichtigsten Lösungsversuche dieser Zeit wollen wir noch kurz prüfen.

Man weiß, wie in Deutschland zuerst Lessing gegen die Aufklärung, gegen die rationelle Kunst und Theologie focht, wie er, selbst ein Sohn der Aufklärung, sich dabei verblutete, ohne sein Ziel voll zu erreichen. Aber wenigstens hatte er dem Sturm und Drang freie Bahn geschaffen. In Frankreich rehabilierte Rousseaus ethischer Kulturpessimismus, der allen Sittenverfall auf den Fortschritt der Kunst und Wissenschaft zurückführte, am einflußreichsten das im englischen Liberalismus freilich schon zugestandene Gefühl, — und doch ist Rousseau gerade darin der feindlichen Lebensmacht am meisten verwandt, daß er so unbedingt an die Natur, an die Teleologie des allgemein Menschlichen glaubte. Von ihm ist der erste beeinflußt, dem die vollkommene Niederlage der eklektischen Popularphilosophie, wenn auch nicht der überlieferten Metaphysik überhaupt, zu danken ist, der „Alleszermalmer“ Kant. Kants Philosophie ist zwar ursprünglich durch das wissenschaftliche Motiv angeregt worden: die mathematische Naturwissenschaft Newtons unzweifelhaft sicher zu stellen und vor den Schwierigkeiten zu schützen, die sich aus der An-

nahme eines absoluten Raumes und einer absoluten Zeit ergaben. Als sich aber zeigte, daß die Beseitigung dieses Bedenkens unmittelbar eine starke Festigung der sittlichen Ansprüche ermöglichte, trat nun auch für Kant das Endziel seiner Vorgänger, den Mechanismus der Natur mit den Bedürfnissen der ethischen Praxis und des religiösen Glaubens auszusöhnen, in den Vordergrund des Bewußtseins. So geschieht die kopernikanische Tat: Raum und Zeit sind nicht absolute Gefäße, sondern Formen unserer Sinnlichkeit, reine Anschauungen, Gesetze, denen sich alles dem Menschen Gegebene fügt und deshalb zur Erscheinung wird. Der Verstand aber ordnet die Erscheinungen vermöge seiner Kategorien zur Erfahrung; er ist der Gesetzgeber der Natur. Eben deshalb ist ihr Gebrauch auf Erscheinungen beschränkt, weil die Verstandesfunktionen ohne Beziehung auf Anschauung leer sind. Für die Erfahrung gelten sie um so sicherer, weil sie Bedingungen der Möglichkeit von Gegenständen überhaupt sind. So ist erklärt und bewiesen, daß Mathematik und Logik trotz ihrer Apriorität uneingeschränkte Anwendung auf Erfahrung erlauben. Weil die allgemeinen Formen der Erfahrung aus uns selbst stammen, ist von ihnen eine Wissenschaft im strengsten Sinne möglich; aber aus dem gleichen Grunde ist ihr Geltungsgebrauch auf Erscheinungen beschränkt. Das Ding an sich, das unabhängig von unsern Erkenntnisbedingungen existiert, kann niemals erkannt werden. Nur im praktischen Glauben ist es erfahrbar. Kants pietistische Jugenderziehung hatte ein doppeltes zur Folge: einmal die Erneuerung des alten lutherischen Dualismus. Während die transzendentale Erkenntnisfunktion ausschließlich die Erfahrung konstituiert, ist das transzendentale Willensgesetz, der kategorische Imperativ, dem Empirischen entgegengesetzt; es herrscht und stammt ausschließlich aus der Sphäre jenseits der Erscheinungen, der intelligiblen Welt. Auf der andern Seite war es die Reaktion gegen die im Knabenalter erduldete Überfütterung mit Religion, die ihn ihr eigentliches Wesen verkennen ließ, so daß sie ihm bloßes Anhängsel zur Moral, Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote war. Indem sich nun das Hauptinteresse der Ethik zuwandte, trat in den Mittelpunkt des Systems die Idee, die das Prinzip der modernen Welt überhaupt ausspricht und Kant abermals und in einem ganz andern Sinne mit Luther verbindet, die I d e e d e r F r e i h e i t, j e t z t a u s d e r A u t o n o m i e d e r G e s i n n u n g s r e l i g i o n z u r u n b e d i n g t e n s i t t l i c h e n A u t o n o m i e d e r V e r n u n f t g e s t e i g e r t u n d v e r ä n d e r t. Zeitlos und, wie Kant meinte, deshalb auch unabhängig von Gott bestimmt sich jeder Mensch selbst; diese intelligible Freiheit ist ihm ein notwendiges Korrelat des Sittengesetzes. Freiheit, Unsterblichkeit, Gott sind Postulate der praktischen Vernunft, des Vernunftglaubens. In dieser Welt zeugt von dem Dasein

des Metaphysischen die innere und äußere Zweckmäßigkeit: das Schöne als Symbol des Sittlichen und der kausal nicht völlig verständliche Organismus des Lebendigen; denn das Leben ist nicht rational, d. h. durch die Methode der mechanischen Naturwissenschaft erklärbar.

So hatte Kant das Wissen aufgehoben, um dem Glauben Platz zu machen. Aber nicht nur hatte er so das negative Programm der Aufklärung zu ihrer eigenen Vernichtung übersteigert, — im Endergebnis blieb wie seine Lebensführung so auch seine Weltanschauung der gegnerischen verwandt. Denn zwar irrationalisiert, aber doch so aufbewahrt blieben die drei Ideen der natürlichen Religion, unversehrt war der theistische Gottesbegriff und abermals war, während der Offenbarungscharakter des Christentums als unwesentlich angesehen und durch eine symbolische Interpretation ersetzt wurde, der Mensch der Endzweck der zu seinen Zwecken eingerichteten Schöpfung, der im übrigen mechanisch regierten Welt. Aber die unüberbrückbare Kluft trennt ihn von den herrschenden auf den Nutzen zielenden Meinungen: der Endzweck des Menschen selbst ist ein moralischer: die unbedingte Pflicht. Diese Forderung bedeutet eine starke Annäherung an Leibniz, der im Gegensatz zu dem Utilitarismus seiner Zeit die von ihm freilich intellektualistisch aufgefaßte Vervollkommnung als sittliche Aufgabe gefordert hatte, worin ihm sogar, obwohl in unklarer Vermischung mit dem Wohlfahrtsideal, Christian Wolff gefolgt war. Sehen wir überhaupt näher zu, so erkennen wir überall im Hintergrunde der Kantischen Philosophie die Metaphysik Leibnizens und ihre großen von ihrem Popularisator vernachlässigten Probleme. Leibnizens Bestimmung der Monade als Krafteinheit, seine Entdeckung des Unbewußten, eines irrationalen Kerns im Menschen und in der Natur haben die Wendung des Intellektualismus zum Voluntarismus eingeleitet, zum Primat der praktischen Vernunft, der selbst wieder nur die bei allem Rationalismus doch ganz auf die Praxis gerichtete Lebensstimmung der Aufklärung vertieft. Für Leibniz und Kant ist der Mechanismus der Welt teleologisch; beide behaupten den Mikrokosmos der Monade, das Vermögen absoluter Selbstsetzung, die Fähigkeit des Menschen, eine Welt für sich zu sein, die Kant durch seine Fassung des Intelligiblen zu einer Unabhängigkeit selbst von Gott steigern zu können vermeinte. Und nur durch Inkonsequenz hatte er dem erkennenden Menschen eine Rezeptivität zur Spontaneität hinzugesellt. Denn nach der transzendentalen Deduktion konnte der Gegenstand nur kategoriale Synthese sein; jede Behauptung des Dinges an sich beansprucht doch wenigstens Erkenntnis seiner Existenz und Wirksamkeit, ist demnach ein Widerspruch zum Phänomenalismus, dessen Begriff doch wieder nur durch die Annahme einer unbekannten Tran-

szendenz erfüllt ist. Ein Gegebenes, ein von der Kategorie der Realität Unabhängiges, paßt nicht in das System; es ist bekannt, zu welchem Zwiespalt der Versuch, den Agnostizismus durchzuführen, zwang. Als Kant eine prästabilierte Harmonie zwischen Denken und absolutem Sein ablehnte, ließ er doch die Übereinstimmung der Erkenntnisgesetze aller Menschen, dieser wahren Monaden, unerklärt. Und dabei war die tiefe Würdigung, die Leibniz der Besonderheit hatte zuteil werden lassen, ganz fortgefallen. Denn darin zeigt sich Kant weit stärker als sein Vorgänger unter dem Einfluß der Naturwissenschaften und der rationalistischen Aufklärung: für die organische Natur hatte er zwar schließlich zugestehen müssen, daß ihr Besonderes nicht aus allgemeinen Gesetzesbegriffen abgeleitet werden könnte, der Mensch gilt ihm dagegen stets nur soviel, als er am Allgemeinen teil hat. Daher die Forderung der Gleichheit der Menschen vor dem Sittengesetz, durch die der Gleichheitsindividualismus des Zeitalters am tiefsten, weil metaphysisch verankert wurde; daher auch das Verharren in denselben sozialphilosophischen Anschauungen des Naturrechts: auch nach Kant stammt die Ungleichheit von den ungerechten Eingriffen der Regierungen. So folgte er als Anhänger des Rechtsstaats anders als in der Ethik dem Individualismus des Auslands, während hier doch Wolff trotz aller Lächerlichkeit des Wohlfahrtsstaates in die Zukunft weist; denn er leitete den Staatsvertrag aus den Pflichten gegen sich selbst ab und machte ihn dadurch zum Mittler der Kulturaufgaben.

Kants Dualismus von Sinnlichkeit und Verstand, theoretischer und praktischer Vernunft, Phänomenon und Noumenon konnte so nicht bleiben. Das eine der beiden von Leibniz nicht gelösten Probleme blieb in der Abhängigkeitsbeziehung zwischen Gott und intelligibler Freiheit im Grunde das gleiche, und wohl gab es jetzt eine absolute Idee, die nicht nur Spiegelung war: die der Pflicht. Aber die feindliche Trennung vom empirischen Material machte sie zur formalen; der höchste Gedanke: Pflicht um der Pflicht willen, verurteilte sie selbst zur Leerheit und Abstraktheit und zur Bestimmungslosigkeit. Deshalb ist die Kantische Philosophie in ihrer ursprünglichen Gestaltung unfertig; will man nicht zu Leibniz zurückkehren, so muß man sich vor allem die Frage stellen, wie es gedacht werden kann, daß das Apriori bei allen Menschen das gleiche ist. Dies leitet hinüber zu einem neuen Begriff der Menschheit, die für Kant, den Individualisten, ethisch das allgemein Menschliche, logisch eine abstrakte Allgemeinvorstellung war. Die Kategorie oder den Begriff in diesem engeren Sinne hatte er als überindividuelle Funktion, als schöpferische Kraft erkannt, die die Erfahrung konstituiert, aus der sie erklärt werden muß. Sollte die neue Philosophie zu einer neuen

Weltanschauung führen, so mußte vor allem die Abstraktheit des transzendentalen Ichs durch die Menschheit ersetzt und sie zur Kategorie erhoben werden, die die übrigen aus sich erzeugt; hierdurch erscheint sie aber dem Absoluten unmittelbar verwandt, so daß zugleich der widerspruchsvolle Phänomenalismus sowie der mit der Autonomie der Vernunft unverträgliche theistische Gottesbegriff beseitigt werden. Eine neue organische Gesamtauffassung, eine universalistische Metaphysik, zu deren Aufbau die Zerstörung der individuellen Seelensubstanz nur einen kleinen Beitrag lieferte, war zur Unterstützung von Prinzipien notwendig, die selbst individualistisch und agnostisch gemeint waren. Der Gegensatz zur Aufklärung ist nun vollendet. Die Menschheit ist jetzt nicht mehr der Untertan, sondern ein Teil der Gottheit selbst. An Stelle des wahllosen und empirischen mittelalterlichen Realismus und seiner substantiellen Ruhe tritt die von der Allgemeinvorstellung wohl geschiedene Kategorie, die zuerst Kraft, Bewegung, ideelle Kausalität ist. Dies sind im Verein mit dem Idealismus der Freiheit die starken Wurzeln der späteren Entwicklung; damit die Blüte der klassischen und romantischen Kultur zur Entfaltung kam, genügte nun ein neues Lebensgefühl als völlige Absage an die Aufklärung und eine neue Würdigung der Geschichte, eine Gleichordnung, ja Überordnung zur Natur — alsdann war der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus der nachkantischen Metaphysik fertig. Kant aber war es, der nach einem schönen Worte Hegels das Bewußtsein der absoluten Innerlichkeit erweckt hatte.

Die Philosophie Kants ist der erste Lösungsversuch des modernen Kulturproblems; den zweiten Übergang zu ihm bilden die Anfänge einer neuen Geschichtsauffassung. Wir wissen schon: das Mittelalter hatte eine großartige metaphysische Geschichtsphilosophie, aber wenig Interesse an einer empirischen Geschichtswissenschaft; noch Lessings Paragraphen über die Erziehung des Menschengeschlechts sind ein Nachklang der Augustinischen Konzeption. Inzwischen hatte jedoch die Naturwissenschaft das anthropozentrische Weltbild widerlegt; wenn die Erde nur eine winzige Masse in einem Universum von unendlicher Ausdehnung ist, dann konnte die Geschichte des Menschen keine metaphysische Bedeutung mehr haben: aller Wert haftet jetzt am gleichförmigen und gleichbleibenden Kern. Aber der Gewinn aus der neuen Naturdeutung, die Gewöhnung an Gesetzesbegriffe konnte ebensogut eine andere Richtung nehmen, indem man das historische Werden selbst den neuen Methoden unterwarf, um aus dem Studium seiner gesetzmäßigen Entwicklung das Verständnis für die Gegenwart abzuleiten. So entsteht eine Geschichtsauffassung, die entweder nach Gesetzen sucht oder wenigstens überindividuelle Allgemeinheiten der Geschichte als Leitfaden unterlegt;

indem sie regelmäßig zugleich den Fortschritt aufzeigen sollen, enthalten sie gleichsam eine Realsetzung des logischen Entwicklungsglaubens der Scholastik. Vico will eine neue Geschichtswissenschaft geben, Montesquieu würdigt besonders den Einfluß der Naturbedingungen auf die politische Besonderheit; Ferguson schreibt bereits eine Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Turgot spricht, wenn auch mehr andeutend, von dem neuen positiven Zeitalter, das auf das theologische und metaphysische folgen soll, hierdurch das Dreistadiengesetz formulierend, das später Saint-Simon und noch mehr Comte zum Grundgesetz ihres Regenerationsplanes wurde. Condorcet hat zuerst die soziale Frage unter allgemein historischen Gesichtspunkten mit der Absicht behandelt, aus der Vergangenheit die Zukunft zu erschließen. Ihm ist wie allen späteren Positivisten die Entwicklung ein Gesetz des Fortschritts, den er in der intellektuellen Bildung sieht, die zuletzt — ganz im Sinne der extremen Aufklärung — den religiösen Aberglauben austilgt. Auch in Deutschland entstand um die gleiche Zeit eine neue Geschichtsauffassung, deren Begründung jedoch weder klar empirisch noch klar metaphysisch war. Herder führte in seinen Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit den Gedanken durch, daß die Humanität immer zahlreichere Völker umfassen soll. Kant selbst hat einen kleinen geschichtsphilosophischen Aufsatz geschrieben, in dem ihm die Entwicklung zum Kosmopolitismus, zur weltbürgerlichen Verfassung als gesetzliches Endziel der Geschichte gilt, der Antagonismus der Natur als notwendiges Mittel. Damit war, da der einzelne nicht stören darf, der absolute Freiheitsindividualismus in Frage gestellt, eine Umbildung vorbereitet, die Kant noch vermied, indem er solcher Entwicklung einen metaphysischen Sinn abstritt. Die Menschheit war nun empirisch zur Einheit erhoben, die der Erkenntnisbegriff metaphysisch forderte; und fast scheint es, als ob Kants System historisch ausklingt, indem es zur wichtigsten Forderung erhebt, daß die Menschen alle ihre Anstalten zur Förderung der Kultur, d. h. der Tauglichkeit zu vernünftigen Zwecken, einrichten.

Condorcet, den wir eben nannten, gehört auch noch in eine andere Reihe. Den dritten Übergang zum modernen Kulturproblem bilden die Anfänge des Sozialismus im achtzehnten Jahrhundert, der mit logischer Notwendigkeit dem herrschenden Liberalismus auf dem Fuße folgt. Das Programm war Freiheit und Gleichheit. Nur einer geringen Überlegung bedurfte es, um zu erkennen, daß hieraus die Forderung auf Abschaffung des Privateigentums folgte. Denn jeder Besitz schließt einen andern aus, und wenn alle Plätze besetzt sind, so müssen sich die leer Ausgegangenen den Besitzenden zur Verfügung stellen, als Knechte für sie arbeiten.

Die alltägliche Erfahrung bewies ja sinnenfällig, daß die seit Locke beliebte Rechtfertigung des Privateigentums durch die Arbeit des Besitzers von den Tatsachen des Erbgangs Lügen gestraft wurde, daß man ohne eigene Mühe eine Lage erringen konnte, die bei aller égalité de droit die égalité de fait, das eigentlich erstrebte Ziel, zur Farce machte. Und eine nicht einmal sehr geistreiche Konstruktion war es, wenn der Philosoph behauptete, die Menschen hätten sich bei Einführung des Geldes mit der Ungleichheit einverstanden erklärt. Rousseau war es, der in seiner Abhandlung über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen ihren Grund im Besitz aufdeckte: der erste, der ein Land umzäunte und für sich beanspruchte, ist nach ihm der Stifter der bürgerlichen Gesellschaft geworden; als aber die neuen Privateigentümer sich bedroht sahen, überlisteten sie die Armen, eine angeblich unparteiische Instanz für ihre Streitigkeiten, den Staat, zu gründen, dessen Gesetze den Besitzern fortan eine noch grausamere Herrschaft ermöglichten. Aber Rousseau ist der typisch unentschiedene Schwächling. Er will keine Rückkehr in die Wälder; und nichts hinderte ihn, in der Enzyklopädie das Privateigentum „le droit le plus sacré de tous" zu nennen, während er im Contrat social den platonischen Rat gab, man dürfe weder zu Reiche noch Bettler dulden. Auf demselben Standpunkt, man müsse die Armen reicher und die Reichen ärmer machen, steht Helvetius, der zudem den unerhört materialistischen Trost weiß, auch der Reiche könne nur eine begrenzte Zahl von Mahlzeiten einnehmen. Was Condorcet hierüber sagt, mutet uns ganz modern an: er weiß, daß die Kluft der rechtlichen Gleichheit und tatsächlichen Ungleichheit den Untergang Roms herbeigeführt hat, und da ihm der Kommunismus unerträglicher Zwang deucht, so schlägt er starke Beschneidung des Erbrechts vor, Unentgeltlichkeit des gesamten Unterrichts, vollkommene Freiheit der Konkurrenz — in diesem letzten Punkte noch ganz ein Liberaler — und eine ausgedehnte, auf freier Genossenschaftlichkeit beruhende Sozialversicherung; sie umfaßt Alters-, Witwen- und Waisenversicherung und außerdem soll jeder, sobald er erwachsen ist, zur Begründung seiner Selbständigkeit ein kleines Kapital erhalten.

In Robespierre ist der Widerspruch, mit Zulassung des Privateigentums Freiheit und Gleichheit verwirklichen zu wollen, als furchtbarer Terrorismus praktisch geworden. Ein neuer Gedanke war hinzugekommen. Rousseaus Theorie der Volkssouveränität entzog dem einzelnen nach einmal abgeschlossenem Vertrage so bedingungslos die Freiheit zugunsten des souveränen Volkes, wie es Hobbes zugunsten des Despoten getan hatte; so begegneten sich aristokratisches und demokratisches Naturrecht. Nur an der Bildung der volonté generale hat der einzelne sei-

nen Anteil; indem Rousseau ihn von der volonté de tous scharf sondert, gehört er zugleich zu denen, die die atomistische Gesellschaftsauffassung zerstören, weil die sozialen Tatsachen nicht mehr aus der Summe der Individuen abgeleitet werden. Die Überwindung des Individualismus bahnt sich an; die zweite Hälfte der französischen Revolution sucht antikisierend ein Tugendideal zu verwirklichen. Robespierre, der persönlich ehrenwerte Führer des Konvents, ist allen diesen Widersprüchen und neuen Gedanken erlegen. Er, der Vertreter der Volkssouveränität, hatte die Pflicht, das Volk glücklich zu machen, die Tugend wie Freiheit und Gleichheit zu verwirklichen, und da ihm der Zusammenhang zwischen Besitz und Ungleichheit entging, so ließ er allen durch Reichtum Ausgezeichneten den Kopf abschlagen, was für die Beteiligten schmerzhaft war und außerdem ganz unnütz, da der eigentliche Grund, die Institution des Eigentums selbst, und damit die tatsächliche Ungleichheit gar nicht getroffen wurde. Als man schließlich das sinnlose Blutvergießen des Konvents leid geworden war, waren nicht nur die besonderen Ideale der Aufklärung, sondern überhaupt die Meinung, eine Gesellschaftsordnung durch die bloße Macht der Bildung aufrechterhalten zu können, für immer kompromittiert. Bevor der folgerichtige Ausgang der ganzen Bewegung, Napoleons Gewaltherrschaft, die ganze Welt auf andere Gedanken brachte, zeigte die sozialistische Verschwörung Baboeufs, welche Maßnahmen in der richtig verstandenen Konsequenz des demokratischen Naturrechts gelegen hätten. Schon vor ihm hat es in Frankreich mehrere naturrechtliche Sozialisten gegeben, so Meslier, Morelly, Mably, Brissot de Varwille, die sich einstimmig zu dem Satz bekannten, das wahre Naturrecht sei die Gütergemeinschaft. Mandeville, das enfant terrible seiner Zeit, war gewissermaßen ihr Vorläufer, als er in der Bienenfabel die Unvereinbarkeit des Sozialinteresses mit dem Individualinteresse aufwies und aus diesem Grunde niedrigen Arbeitslohn verlangte. So hinterließ das achtzehnte Jahrhundert seinem Nachfolger diese Erbschaft: der politischen Emanzipation folgt erst die eigentliche, die soziale; hinter dem dritten Stand lauert mit gleichen Ansprüchen ein vierter Stand.

Und seltsam! Blicken wir nach England, dem wirtschaftlich am weitesten fortgeschrittenen Lande, so finden wir hier in den ökonomischen Theorien wie in Frankreich in den politischen wieder die Prämissen, die eine sozialistische Umdeutung ermöglichen. Der rechtspolitische Streit galt hier weniger; wohl daß Spence 1771 aus den Prinzipien des Lockeschen Liberalismus die Notwendigkeit des Bodenkommunismus ableitete. Die Lohntheorie Smiths erklärte Kapital- und Grundrente als Abzug vom Arbeitsprodukte, das im Naturzustande dem Arbeiter ganz zufällt; in der entwickelten Gesellschaft muß er dem Grundeigen-

tümer und Kapitalbesitzer zum Entgelt für die Benutzung ihres Eigentums eine Abgabe machen, die ihre Rente darstellt. Um die Furcht zu zerstreuen, es könne dieser Abzug zu groß werden, erklärt Smith, es könne der Arbeitslohn niemals unter ein gewisses Quantum, unter das Existenzminimum sinken; und jetzt scheint es, als ob sein Maß — wie schon die Physiokraten lehrten — der natürliche Lohn sei, da man die Ware Arbeit gleichfalls nach den Marktgesetzen kauft und sie in der allgemeinen Konkurrenz zum niedrigsten Preise erwirbt, d. h. dem, der die Reproduktion, das Leben des Arbeiters, ermöglicht. Alsdann bekommt der Kapitalist aber offenbar alles, was jenseits dieser Untergrenze produziert wird, das, was später Thompson zuerst den surplus value, den Mehrwert genannt hat. Bei Ricardo finden wir denselben Dualismus; eine einheitliche Auffassung ist jetzt nur so möglich, daß entweder die Theorie vom Abzug oder die vom Lohnminimum anerkannt wird. Die Sozialisten schlossen das letztere; ja Ricardo selbst hatte unter dem Eindruck des Malthusschen Volksvermehrungsgespenstes gelehrt, daß in der natürlichen Entwicklung der menschlichen Gesellschaft die Grundrente steigen, das Arbeitseinkommen sinken müßte, mithin die Armen immer ärmer werden müßten.

Der Unterschied der politischen und ökonomischen Nachfolge, die der Sozialismus vom Liberalismus beanspruchte, darf jedoch nicht verkannt werden. Denn allerdings ist er der legitime Erbe des liberalen Naturrechts. Eben deshalb bleibt er mit solcher Begründung ganz in der Lebensanschauung der Aufklärung stehen, die er also nicht überwindet, sondern befestigt. Diese ethische Bewegung ist zunächst ganz etwas anderes als die sozialökonomische Kausalanalyse; denn die Entscheidung über Recht und Unrecht der Abzugs- und Minimumtheorie ist selbst eine rein theoretische. Erst im Anschluß hieran, durch unklare Verschiebung der ganzen Problemstellung hat man hieraus die ethische Frage nach dem Recht auf den vollen Arbeitsertrag einerseits, dem Rentenbezug andererseits gemacht.

Alle diese Fragen sollen später entschieden werden, hier handelt es sich um die Feststellung: die Kantische Philosophie, die Anfänge einer neuen Auffassung von Gesellschaft und Geschichte, die Fortsetzung des Liberalismus zum Sozialismus leiten die Lösungsversuche des neunzehnten Jahrhunderts ein, die ein Ganzes, eine völlige Neugestaltung und Umwertung geben wollten. Die Reaktion war um so stärker, als mittlerweile die neuen Ideen ihren praktischen Siegeslauf angetreten und dadurch mindestens ihre Ergänzungsbedürftigkeit dargetan hatten. Die freie Konkurrenz schuf zusammen mit der neuen großmaschinellen Technik den Großkapitalismus. Das Bürgertum, dessen einflußreichste Füh-

rer entweder Ideologen oder industrielle Unternehmer waren, setzte sich neben die Feudalaristokratie und erzwang überall Gewerbefreiheit und Staatsverfassung; in dem Maße aber, als die bürgerliche Klasse siegte, sah sie sich von einem neuen Stande, der besitzlosen Arbeiterklasse, dem Proletariate angegriffen. Eine ungeheure Bevölkerungsvermehrung, durch die neue Produktivität der Volkswirtschaft ermöglicht, durch die neue Technik, den neuen rationalistischen Geist gefordert, erreichte dies, daß nun die Idee des Berufsmenschentums zu einem Extrem gesteigert wurde, in dem dank der äußersten Spezialisierung und Mechanisierung, der Künstlichkeit aller Einrichtungen der Sinn des Ganzen verloren zu gehen schien; und häufig genug wurde der Erwerb zum alleinigen Selbstzweck gemacht. Indem das gleiche Spezialistentum sich auf die Geisteskultur ausdehnte, schien das Ideal des rechnenden Nutzens nun erst seinen vollen Triumph zu erfechten. Die Weltwirtschaft entstand, doch ohne die universale Solidarität, die der kosmopolitische Liberalismus erhofft hatte, sondern dies ist der Anblick der modernen Staaten: im Innern ein leidenschaftlicher Klassenkampf, nach außen wie im merkantilistischen Zeitalter eine politische und wirtschaftliche Einheit, mit der unermüdlichen Expansionskraft des Kapitalismus auf staatlichen Zuwachs, insbesondere koloniale Erwerbungen bedacht und noch mehr auf Eroberung und Bewahrung der internationalen Absatzmärkte. So droht der Weltwirtschaft ein Weltkrieg zu folgen. Das früher einigende Band der Religion existiert nicht mehr. Für das populäre Bewußtsein scheint sie vielfach durch den Fortschritt der Natur- und Geschichtswissenschaften widerlegt worden zu sein, indem die eine die Unmöglichkeit der Offenbarung, die andere die Unrichtigkeit einer inhaltlichen Sonderstellung des Christentums bewies. D a s n e u n z e h n t e J a h r h u n d e r t s e t z t e i n d i e W i r k l i c h k e i t u m, w a s s e i n e m V o r g ä n g e r n u r i d e e l l a n g e n o m m e n e r D u r c h g a n g z u r g e s e l l s c h a f t l i c h e n H a r m o n i e u n d z u r E n t f a l t u n g d e r f r e i e n P e r s ö n l i c h k e i t g e w e s e n w a r: d i e s o z i a l e A t o m i s t i k, d a s a b s t r a k t e F ü r s i c h s e i n, d a s i m I n t e r e s s e n v e r b a n d n u r n o c h e i n m a l w i e d e r h o l t w u r d e. Der Rationalismus wurde praktisch und erzeugte die Hast und Unruhe des modernen Lebens, von der wir im ersten Kapitel sprachen. Der Individualismus teilte sich der Masse mit; dasselbe Prinzip, das den Fortschritt hervorgebracht hatte, solange es von einer Oberschicht erkämpft wurde, wirkte jetzt zersetzend. Alle Distanz und Tradition, alle Ehrfurcht fällt; das Zeitalter der Massen, der öffentlichen Meinung beginnt. Die Erfahrung zerstörte den Glauben an die Volksstimme und die individualistische Meinung, eine größere Summe der Teilnehmer ermögliche die Führerrolle der Besten; die Praxis selbst bewies das niedrige Niveau der Demokratie.

Doch wir wissen bereits, daß schon im achtzehnten Jahrhundert die Gegentendenzen einsetzen, daß man schon damals das als unzulänglich zu empfinden begann, was erst in unserer Zeit zur vollen Herrschaft gelangt ist. Deshalb wollen wir das Werden der modernen Kultur an dieser Stelle nicht mehr im einzelnen betrachten, sondern nur noch den allgemeinen Charakter des neunzehnten Jahrhunderts in der Bewegung der Weltanschauung als Folge der Unzulänglichkeit der Aufklärung. Das Ergebnis sei sogleich antizipiert. Nur ein einziger Gedanke vermochte sich siegreich zu behaupten und dem abstrakten Individualismus entgegenzutreten: die Idee des Werdens, der Entwicklung, die selbst wieder in Wechselwirkung stand mit den großen Umgestaltungen und Veränderungen, die die Verwirklichung des liberalen Programms in der Praxis herbeiführte, und so indirekt mit der Aufklärung zusammenhängt.

In schematischer Gliederung ist die Weltanschauung des neuen Jahrhunderts durch ein Vierfaches umschrieben. An die erste und wichtigste Stelle setzen wir die großen systematischen Lösungsversuche des modernen Kulturproblems, deren wir abermals vier unterscheiden; der Auseinandersetzung mit ihnen gilt ein großer Teil unserer späteren polemischen Ausführungen. Weitaus den ersten Rang bekleidet hier der nachkantische klassische Idealismus und Humanismus, dessen Entwicklungsbedingungen frühere Ausführungen skizzierten. Hier nur eine ganz kurze Charakteristik. Das neue Lebensgefühl verlangt den Pantheismus, der ein volleres, reicheres und leidenschaftlicheres Dasein gewähren soll; indem die Vorherrschaft der Naturwissenschaft fällt, gilt jetzt die Menschheit in ihrer Entwicklung als Teil der göttlichen Selbstoffenbarung, die sich analog in der Natur entfaltet. Nicht mehr das allgemeine Menschliche, sondern das Besondere, das Einzigartige ist das Ideal; so übertrug man Leibnizens Monadenlehre auf die Geschichte, während Kants Lehre vom Organismus und vor allem von der transzendentalen Einheit der Apperzeption einen neuen Begriff der Persönlichkeit ermöglichte. So wurde die Idee der Allgemeinheit mit der der Individualität zur Idee der konkreten Allgemeinheit versöhnt: die Geschichte bewegt sich so, daß erst durch ihren Ablauf, durch die Summe der Individualitäten die Menschheit, das übergeordnete metaphysische Ganze, zur Totalität gelangt; zugleich ist diese Reihe eine fortschrittliche Entwicklung von der Autorität zur Freiheit, zur vernünftigen Autonomie auf allen Lebensgebieten. Die Synthese des mittelalterlichen Objektivismus und des modernen Subjektivismus war vollzogen, zugleich die Vereinigung der metaphysischen Geschichtsphilosophie mit der neuen empirischen Geschichtswissenschaft: ausschließlich im Diesseits findet man nun das

metaphysische Sein, so daß gerade deshalb der Gegensatz der beiden Reiche in dem Gedanken einer Ewigkeitsbedeutung der Menschheit getilgt ist. Allgemein glaubt man, die Philosophie Kants nur zu Ende zu denken. Durch ihn ist die Herrschaft des aufgeklärten Verstandes widerlegt worden; aber deshalb keine Resignation! Ein neues Organ, die Vernunft als intellektuelle Anschauung oder die Kunst oder die Religion, erschließt dem Menschen das Absolute; so erlebt er, daß der Ursprung der Natur und der Geschichte die Idee ist. Schiller darf man nicht ganz hier hinzurechnen; denn obwohl er den Kantischen Dualismus zwischen Sittlichkeit und Erfahrung in der Apotheose der schönen Seele und des Scheins überwindet, so bleibt sein Idealismus doch subjektiv und abstrakt-individualistisch; im Griechentum findet er mit der ungeschichtlichen Idealisierung aller Klassiker die Harmonie vorgebildet, die wir heute, im Zeitalter des trennenden Verstandes, mit Bewußtsein neu erwerben müssen. Der immer radikale Fichte hat zwei Phasen durchlaufen; in der ersten ist er extremer Individualist, in der zweiten gesteht er nicht einmal ein relatives Recht des Individualismus, dieses Zeitalters der vollendeten Sündhaftigkeit. Aber aus Kant, Fichte, Schiller und dem Erlebnis der französischen Revolution, die man als Weg zur Freiheit mit der Kantischen Philosophie in Parallele setzte, entstand die in den obigen Worten umschriebene Weltanschauung des objektiven Idealismus; sie ist von Schleiermacher und Schelling, von Humboldt, der zuerst den strengsten aristokratischen Liberalismus vertreten hatte, von Goethe und Hegel geschaffen worden. Besonders war es Schelling, der zuerst den Staat zu Ehren brachte, den der aufgeklärte Mensch als seinen natürlichen Feind empfand. Die Romantiker suchten die neuen Ideen im Leben zur Geltung zu bringen; Friedrich Schlegels „Ideen“ zogen auch zuerst die Frauenfrage und die sexuelle Frage vor das Forum der Kritik; selbst über das politische und soziale Problem hatte man trotz der geringen wirtschaftlichen Entwicklung Deutschlands mehr als gelegentliche interessante Gedanken. Die Gefahr dieser Weltauffassung lag einmal in dem Subjektivismus ihrer Begründung, der bei den Romantikern dem der Lebensführung analog war. Nur starke Menschen bleiben hierbei auf die Dauer fest. Als aber die um Schlegel das absolute Ich zum persönlichen ironischen Ich gewandt hatten und keinen Ausweg mehr wußten, da erinnerte man sich der künstlerischen und religiösen Einheit des Mittelalters; seine Verherrlichung lehrte der neuerwachte Sinn für organische Einheit und für die Realität des Allgemeinen: so lernte man die gesamte neuere Zeit als individualistisch hassen. Aus der bei Novalis noch ästhetischen Klage über den Verlust der Überzeugungseinheit wurde Ernst; ein Extrem folgte dem andern und die spekulative Metaphysik des neu-

humanistischen Protestantismus führte selbst zum Katholizismus. Um dem Subjektivismus und totalem Irrationalismus zu entgehen, rationalisierte nun Hegel die neuen Ideen zu einem System, das für einige Zeit wirklich in Preußen eine unbeschränkte Vorherrschaft gewann. Die dialektische Methode betrachtete die Welt als eine Stufenfolge von Begriffen, die vermöge des in jedem enthaltenen Widerspruchs apriori auseinander ableitbar sind; so konnte nun das, was bisher die Anschauung geleistet hatte, begriffen werden. Der Sinn der Welt ist das Erwachen des Selbstbewußtseins, damit das, was einst als Substanz, als An-sich-Sein war, hindurch durch das Anders-Sein, den Individualismus, zum An- und-für-sich-Sein werde; die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit, die als Versöhnung der objektiven und subjektiven Notwendigkeit im Staate selbst, diesem „Gott auf Erden", real ist. Jenseits der staatlich-nationalen Sphäre, des objektiven Geistes, entwickelt sich aber das universalistische absolute Reich: in der Religion kommt Gott selbst zur Offenbarung und zum Selbstbewußtsein, — so bekennt jetzt das neue Lebensgefühl, dem Theismus und dem Deismus der Aufklärung am meisten feind, den mystischen Glauben. Die Gefahr dieser Philosophie war die Feindschaft der Einzelwissenschaften, und noch mehr die Verletzung der dualistischen Überzeugung, die die Gleichsetzung von Wirklichkeit und Vernünftigkeit mit den Tatsachen des Lebens nicht zu vereinbaren vermag. Und die Orthodoxie mißtraute dem panlogistischen System, weil ihr hier der persönliche Gott und vor allem die persönliche Unsterblichkeit verdächtig war. Ja der immanente Selbstwiderspruch genügte zu seinem Sturze: Allen Stufen hatte Hegel einen relativ vernünftigen Sinn zugeschrieben, das Ganze der Stufen und also auch die eigene Philosophie konnte aber nicht selbst wieder nur relativ gelten, was doch andererseits die dialektische Methode ebenso für sie als das mit ihr identisch sein sollende Christentum verbot. Mußte sie dennoch als absolut behauptet werden, so mußten schließlich auch die praktischen Verhältnisse, der klägliche Ständestaat Friedrich Wilhelms III. und das Deutschland der Karlsbader Beschlüsse vollendet sein. Wie der Thomismus, so scheiterte noch deutlicher die konservativ gewordene Hegelsche Philosophie an dem Widerspruch zu ihrer Entwicklungslehre und wurde ebenso alsbald von neuen Gedanken überflutet. Damit war der erste und tiefste Lösungsversuch gescheitert, und so ungerecht das Urteil im Ganzen einer systematischen Kritik wäre, zunächst wenigstens blieb von ihm nicht nur als feindliche Reaktion, sondern auch als direkte Konsequenz nur der Relativismus, der allgemeine Entwicklungsgedanke übrig.

Um dieselbe Zeit wurde in Frankreich das gleiche Ziel, unter An-

erkennung des von der Aufklärung Geleisteten sie selbst zu überwinden, vom Saint-Simonismus verfolgt; hier wie dort geht dem Versuche eine Rückkehr zum orthodoxen Christentum parallel. Besonders der Schüler Saint-Simons, Comte, der die Ideen seines Lehrers systematisierte, stimmt in der Beurteilung der Aufklärung als einer bloß negativen Freiheitsbewegung, in der Erkenntnis der Notwendigkeit totaler Reorganisation ganz mit den deutschen Metaphysikern überein. Aber hier gilt Luther nur als Negierer, und während Hegel die subjektive Freiheit mit der objektiven vereinigen will, wird von Comte ausdrücklich die liberale freilich nicht genügende Freiheit, die Toleranz überhaupt, verworfen Die metaphysische Epoche der Neuzeit rechtfertigt sich nach ihm ausschließlich durch den Kampf gegen das durch die Wissenschaft widerlegte, aber sonst vollendete System des mittelalterlichen Katholizismus. Schon früh hat man deshalb erkannt, daß der Saint-Simonismus Katholizismus minus Christentum ist. Der Unterschied liegt im positivistischen Programm, das sich alles Forschen nach Ursachen, alles Hinausgehen über die unmittelbaren Tatsachen verbietet. So kann die Lösung des Kulturproblems hier nur vorwiegend praktisch sein. Das oberste Gebot in Saint-Simons Religion das Physizismus lautet: Tous travailleront! So spricht der Positivismus die Kulturidee der Arbeit, des sozialen Nutzens, der sozialen Uneigennützigkeit aus, nachdem er im Unterschiede zur Aufklärung durch das Studium der sozialen Physik, der historischen Naturgesetze der Gesellschaft, insbesondere die Notwendigkeit der Religion zur Aufrechterhaltung der sozialen Organisation erkannt hat. In seiner späteren Entwicklung wird Saint-Simon auf die Bedeutung der Industrie aufmerksam und in Reaktion gegen die Rückkehr des ancien régime der Bourbonen wiederholt er das ökonomische Freiheitsideal des Liberalismus zugunsten aller Industriellen, d. h. aller arbeitsamen Leute. Er erkennt die Bedeutung des Besitzes als Grundlage der Klassenordnung und verlangt deshalb ein soziales Königtum. Schon ist ihm der Sieger der französischen Revolution verdächtig: dies ist die Bourgeosie, eine classe intermédiaire, die sich aus Legisten, unzufriedenen Militärs und kleinen Grundbesitzern zusammensetzt; sie schlug damals die Feudalklasse nach dem Grundsatz: ôte-toi que je m'y mette. Der spätere Sozialismus entwickelte aus diesen Begriffen den neuen von ihrem Urheber noch nicht gesehenen Klassenkampf zwischen Bourgeosie und Proletariat; indem man letzteres mit den industriels identifizierte, war zugleich die Charakteristik der Bourgeois als Nichtstuer erleichtert, Kapitalist und Unternehmer identifiziert und der allein schöpferischen Handarbeit entgegengesetzt. Saint-Simon endigte mit der Verkündigung eines Christentums der uneingeschränktesten Nächstenliebe. So erhielt seine

Schule einen religiösen Charakter. Anfänglich verfolgten Bazard und Enfantin sozialpolitische Ideale, sie verlangten insbesondere — und dies ist charakteristisch für die aristokratische Richtung dieser Bewegung, die wieder eine Parallele zur deutschen Entwicklung bietet — die Abschaffung des Erbrechts, um die natürliche Ungleichheit zur Geltung zu bringen. Als Enfantin die Emanzipation der Frau im fleischlichen Sinne zu predigen begann, wurde schließlich die Schule in einem allgemeinen Skandal von der Polizei aufgelöst. Comte arbeitete indessen unter Verleugnung seines Lehrmeisters das System der positiven Wissenschaften aus und begründete die Soziologie; noch heute studiert man mit Nutzen seine allgemeine Kulturkritik. In seiner zweiten Phase kehrte auch er zur Religion zurück; nun umfaßte der Kultus der Menschheit alle Institutionen des Katholizismus; ja das Christentum sollte durch Verbot jedes Egoismus, durch unbegrenzte Unterordnung unter das Wohl des Nächsten übertrumpft werden. Wie man auch darüber denken mag, der Individualismus, der von Rechten ausgeht, war, wie schon der erste Comte im Gegensatz zu Saint-Simon gewollt hatte, durch die Idee der Pflicht ersetzt; hierin liegt die tiefste Übereinstimmung zu Deutschlands Denkern. Und gleich ihnen mußte Comte, da er das Individuum gleichfalls als Sohn seiner Zeit ansah, an dem Selbstwiderspruch des absoluten Relativismus scheitern. Die positivistischen Ideale naturwissenschaftlicher und sozialethischer Bildung hören wir heute in mehr wissenschaftlicher Form vom Monismus, dessen Hauptargument die moderne durch Darwin begründete Abstammungslehre ist. Diese verschaffte der neuen Idee des Werdens den Triumph, der am meisten Aufsehen erregte: sie löste die früher für fest und unableitbar gehaltenen Arten der Organismen auf, indem sie sie als historisches Produkt aus Daseinskampf und Vererbung erklärte. Der auf die idealistische Spekulation folgende Materialismus der fünfziger Jahre schien nun durch den Monismus im Sinne der Welträtsel Häckels endgültig zu dem allein wissenschaftlichen System fortgebildet zu sein. Wir werden später sehen, daß dieser zweite Lösungsversuch — wir fassen Positivismus und Monismus zusammen — als Weltanschauung wesentlich doch nur die Idee der Aufklärung in eine historische Reihe setzte. So stimmte sein wirksamstes Ergebnis, die Apotheose der Entwicklung, mit dem der deutschen Philosophie zusammen.

Den dritten Platz beansprucht der Sozialismus der neuen Zeit, der sich als der „wissenschaftliche“ ausgibt: oft genug hat man ihn als neue Religion gepriesen. Nun ist aber klar, daß er, der doch zunächst nur die Aufhebung des Privateigentums an den Produktionsmitteln will, mit dieser Änderung der Wirtschaftsverhältnisse verschiedene Ziele verfol-

gen, aus entgegengesetzten Motiven seine Forderung erheben kann. Er gibt in der Tat nur eine Subsumtion der neuen ökonomischen Tatsachen und ihrer Beurteilung unter die allgemeine Weltanschauung, die entweder dem Positivismus oder der Metaphysik folgt. So erhalten wir einen demokratischen, individualistischen und materialistischen Sozialismus, den Marxismus; er verbindet die dialektische Methode des deutschen Idealismus mit dem prinzipiellen Standpunkt des französischen Positivismus und kehrt zugleich zum Materialismus und zur Ethik der Aufklärung zurück; er hat, wie leicht verständlich, den praktischen Sieg davon getragen und die Arbeiterbewegung aller Länder theoretisch fundiert. Ihm tritt in Rodbertus ein aristokratischer, antiindividualistischer und idealistischer Sozialismus entgegen, der sich freilich die neuen Tatsachen in ganz ähnlicher Weise amalgamierte. Seine maßvollere Richtung stellt der heutige Staatssozialismus dar, der in Deutschland zuerst praktisch durch Bismarck, theoretisch durch Adolf Wagner und die Kathedersozialisten überhaupt vertreten wurde. Schon infolge seines abgeleiteten Charakters kann der Kollektivismus eine erschöpfende Bedeutung für das moderne Kulturproblem nicht haben: er ist zu eng auf die soziale Frage eingestellt.

Den vierten Versuch einer Lösung schulden wir Nietzsche, der das deutlichste Bewußtsein von dem Ungenügen des Bisherigen hatte. Er, zugleich das vollkommene Abbild und Gegenbild seiner Zeit, hat sehr wichtige neue Probleme gesehen; aber im höchsten kehrte er, wie wir erst später betrachten können, zur ethischen und metaphysischen Auffassung des Klassizismus zurück. Scheitern mußte er infolge seines Skeptizismus und mancher einseitiger Beurteilungen.

Oben sagten wir, der allgemeine Charakter des neunzehnten Jahrhunderts in der Bewegung der Weltanschauung sei ein vierfacher. Die erste und wichtigste Tatsache, die vier Lösungsversuche haben wir in aller Kürze skizziert. Der zweite Charakterzug der neuen Zeit ist die Reaktion, die Wiederholung einmal der Aufklärung selbst, die wir nach den eben gemachten Andeutungen vor allem dem Monismus zur Last legen werden, und sodann des von der Aufklärung bereits Überwundenen. Wer kennt nicht den aufgeklärten abstrakten Bildungsphilister unserer Tage, der meistens nur etwas freundlicher, ungläubiger und materialistischer geworden ist, mit seinem Stolz auf die Errungenschaften unseres Zeitalters und seinem gutmütigen Glauben an Wohlstand, Wohlfahrt und Glück, der er es nur durch Dummheit und Böswilligkeit erklären kann, daß die Menschen noch immer nicht ihren Verstand gebrauchen, um allem Pfaffentrug ein Ende zu machen! Man weiß aber auch, daß die Orthodoxie beider Konfessionen sich in der jüngsten Ver-

gangenheit außerordentlich neu befestigt hat. Die wichtigsten Ursachen sind hier natürlich das religiöse Bedürfnis und das Machtinteresse; wir haben aber angedeutet, wie dies außerdem mit der Rückkehr zur organischen Geschichtsauffassung zusammenhängt und werden später noch tiefere Gründe dieser Reaktion kennen lernen. Im politischen Leben sehen wir, wenn auch Hallers Restauration der Patrimonialtheorie nur eine Episode war, das religiöse Naturrecht durch die protestantische und die katholische Partei — erstere unter Führung Stahls — erneuert und konstatieren wenigstens teilweise ein völliges Zurücktreten des Liberalismus, dessen entschiedene, weil doktrinär-dogmatische Richtung sich am meisten im Zusammenstoß mit dem Realpolitiker und größten deutschen Staatsmann, mit Bismarck blamierte. Wer glaubte auch heute noch, durch die Erfahrung belehrt, an Menschenrechte, an einzigartige Würde des Parlamentarismus, an die Unfehlbarkeit der Verfassungen! Und wir haben kein rechtes Vertrauen mehr und vermuten schließlich hinter allen Ideen und Handlungen das Interesse des Eigennutzes.

Eine dritte Signatur ist der Pessimismus. Von Byron und Schopenhauer, dessen Metaphysik gleichsam ein Spiegelbild der Ohnmacht unseres Willens zur Vernunft war, bis hinüber zu den maßvolleren Meinungen, zu Richard Wagners Idee der Liebeserlösung und Eduard von Hartmanns ausgeklügelter vorläufiger Kulturbejahung klingt es wie eine große Trauer um den verloren gegangenen Glauben an die Menschheit. Ja, in unserm vielgeschäftigen Zeitalter hat es sicher mehr Pessimisten wenigstens der theoretischen Überzeugung gegeben als in den meisten andern Jahrhunderten, wenn von dem religiösen Motiv abgesehen wird, das in solcher Richtung für unsere Zeit unwesentlich war.

An letzter Stelle erwähnen wir schließlich die radikalste Konsequenz aus alledem, den weitverbreiteten Skeptizismus, der überhaupt eine Antwort verweigert und dies als der Weisheit letzten Schluß ausgibt. Er hat in der Philosophie fast die ganze zweite Hälfte des vorigen Jahrhunderts beherrscht als Historismus und Psychologismus, der sich darauf beschränkt, die Entstehung eines Vorstellungskreises zu erforschen, indem er auf die Beurteilung seines Wertes verzichtet oder — schlimmer noch — diese Aufgabe mit jener gelöst glaubt.

Diesen Relativismus haben wir bereits kennen gelernt; er ist nichts anders als das bleibendste Endergebnis der großen systematischen Erneuerungsversuche. Die Theorie des Werdens entsprach zugleich, wie oben angedeutet, der Praxis des Werdens, in der sich das rationalistische Aufklärungsideal in der wirtschaftlichen, aber auch in der geistigen Kultur durchsetzte. Wie wir erst später begründen werden, kann näm-

lich die gesamte realwissenschaftliche Bildung, die in der Gegenwart vorherrscht, niemals mehr als bloßes Werden, Suchen sein; sie setzt die Aufklärung, die sie zwar durch ihre Mittel überwindet, insofern fort, als sie deren Willen zur Eroberung der empirischen Welt ausführt und von hier aus die Begründung einer neuen Lebensanschauung erwartet. Demnach ergibt sich, daß sich auf solche Weise Aufklärung und Gegenbewegung wechselseitig stützen und schon deshalb ist so keine Überwindung möglich. Daher wurde mit einem für die Kunst dieser Zeit zu ausschließlich verwandten Ausdruck der Impressionismus der allgemeinste Charakterzug, demnach der Lebensstil unseres Zeitalters. Er vollzieht die Apotheose des Augenblicks, des Eindrucks; jede Tatsache als solche ist ihm genügend, wenn sie nur hinreichend in ihrem Mit- und Füreinander zu andern gewonnen, wenn der Gegenstand in bloße Beziehungen aufgelöst und der Ausblick in unabgeschlossene Fernsichten eröffnet ist. Die zusammenhängende Vorstellung eines begrenzten Gütervorrates und der Endlichkeit der Welt, die die Griechen schon aus dem ästhetischen Grunde der Abgeschlossenheit und Formbestimmtheit vorzogen, der das Mittelalter und teilweise die neuere Zeit aus dem religiösen Grunde zustimmte, weil nur Gott, das allerrealste Wesen, unendlich sein könne — kurz, die substantielle Weltanschauung, die die analytische Kausaltheorie gebar, weicht der synthetisch-kausalen: grenzenlos erscheinen nun die Möglichkeiten der Gütersteigerung und unendlich die Welt und das ewig dahinflutende Leben. Wer spürte da nicht die ausgezeichnete Fülle der neuen Einsichten und die ungeheuere innere Befreiung, die uns die beiden letzten Jahrhunderte gebracht haben! Aber die Tragik des Impressionismus — und sie müssen wir an dieser Stelle hauptsächlich hervorheben — ist diese: indem er das Individuum von allen Engen, bestimmten unwandelbaren Inhalten erlöste, mußte er dieselbe Betrachtung auf den befreiten Menschen selbst anwenden, ihn als Fall allgemeiner Gesetze zur Bedeutungslosigkeit verurteilen und seine Selbständigkeit vernichten. Praktisch macht er die meisten Menschen, soweit sie sich nicht erkenntnislos in ständiger Unruhe treiben lassen, nach dem Temperament entweder weich und träumerisch oder veranlaßt sie, die Entwicklung gewaltsam für die eigene Idee und naturgemäß zumeist für den persönlichen Nutzen dienstbar zu machen. Theoretisch zerstört er die Erkennbarkeit zeitloser Wahrheit und hebt sich damit zugleich selbst auf. So besteht die Aufgabe der modernen Kultur darin, unter Anerkennung des bisher Geleisteten nicht nur die abstrakte Weltanschauung der Aufklärung, sondern auch das wirksamste Ergebnis aller bisherigen Lösungsversuche, die Ausschließlichkeit der Idee der Bewe-

gung und der Entwicklung zu überwinden. Die Anfänge eines neuen Idealismus sind in der Tat bereits auf allen Gebieten der geistigen Kultur vorhanden; mit ihnen müssen wir uns in den folgenden Untersuchungen besonders auseinandersetzen.

SYSTEMATISCHE ABLEITUNG DER MASSSTÄBE ZUR BEURTEILUNG DER KULTUR

VIERTES KAPITEL

ZUR METHODE UND THEORIE DES APRIORI

Die Untersuchung der modernen Kulturprobleme bezweckt ein doppeltes: einmal den Entwicklungsbedingungen der Gegenwart nachzuspüren und sodann dort, wo Konflikte drohen, zu ihnen Stellung zu nehmen. Diese zweite Aufgabe ist die wichtigste, weil sie selbst für die erste nicht einflußlos ist. Denn die Freiheit des Menschen besteht darin, erkannte Kausalzusammenhänge seiner Zeit in dem Maße abändern zu können, als es ihm gelingt, die neue Erkenntnis allgemeiner zu machen, war doch ihre bisherige Unbekanntheit eine jetzt fortgefallene Voraussetzung der Geltung des Gesetzes. Alle populären Diskussionen scheitern daran, daß sie nicht bis zur Tiefe eindringen, daß sie auf einem subjektiven Grunde beruhen; die Anarchie wird infolgedessen nicht aufgehoben, sondern nur vergrößert. Unser Unternehmen kann nur gelingen, wenn allgemeingültige Wertmaßstäbe der Beurteilung gefunden werden. Solche Werturteile haben wir ja schon von Anfang an gefällt, als wir einen bestimmten Charakter der modernen Kulturprobleme behaupteten, denn Fragen erkennen, d. h. irgend etwas, was einer Lösung bedarf, schauen, schließt die Bewertung ein, daß dem Ideal oder wenigstens dem Wünschenswerten nicht Genüge getan ist. Der Zirkel, in dem wir uns bewegen, ist indes aller Wissenschaft eigentümlich; man kann in nichts hineinkommen, ohne daß man weiß, worum es sich handelt, und muß also Voraussetzungen machen, deren Rechtsgrund doch erst gesucht wird. So würde ja für den Katholiken ein ganz anderes Kulturproblem bestehen; unsere Fassung ist bereits durch das Auswahlprinzip unserer Weltanschauung bestimmt. Dieser Zirkel aller Forschung ist absichtlich zuerst verschwiegen worden, um nicht bei Beginn durch allzuviel Theorie abzuschrecken; zum Glück ist er, falls er nur klar erkannt ist, kein logischer, sondern ein psychologischer, der sich durch den tatkräftigen Versuch aufhebt. Ehe wir in der Analyse der modernen Kultur fortschreiten, bedürfen wir also einer Erkenntnistheorie und Meta-

physik, um Maßstäbe zur Beurteilung der Kultur überhaupt zu gewinnen.

Wie man auch immer die Aufgabe der Philosophie bestimmen mag, jedenfalls hat sie in letzter Linie den Aufbau einer Weltanschauung zu versuchen. Ihre besonderen Probleme werden am besten durch die Analyse der Einzelwissenschaften klar. Es gibt zuerst an ihrer äußersten Grenze Probleme, die mit ihren Mitteln nicht auffindbar sind. So hat selbst Häckel, der im übrigen die Welträtsel so einfach und leicht gelöst glaubt, zugestehen müssen, daß er auf ein Problem, das der Herkunft der Substanz, keine Antwort wisse. Und es ist überhaupt nicht einzusehen, wie jemals die Naturwissenschaft diese ihre Einstellung offenbar überschreitende Frage entscheiden solle. So führen die höchsten einzelwissenschaftlichen Untersuchungen mit Notwendigkeit über sich hinaus. Noch leichter läßt sich einsehen, daß es bestimmte Gegenstände gibt, die der Philosophie bleiben, weil sie allgemeine Voraussetzungen der Einzelwissenschaften sind und deshalb von ihnen nicht geprüft werden. Was Raum und Zeit, Kausalität und Substanz, was — mit einem Wort — das Ganze der Erfahrung überhaupt ist, und in welchem Sinne es der Wissenschaft erschließbar ist, solche Fragen gehen offenbar in kein besonderes Arbeitsgebiet ein. Als philosophische Disziplin ist ferner am meisten zugestanden die Logik, die eine Theorie der formalen Bedingungen des gültigen Denkens, der Gesetze der Wahrheit ist. Da die logischen Formen Bedingungen jeder Erkenntnis sind, so prüft die Philosophie ihre Beziehung auf den Gegenstand der Erkenntnis und den Erkennenden selbst.

Mit Recht ist im allgemeinen die Methode der Darstellung und Forschung in der Wissenschaft verschieden. Überall, wo ungefähr gesicherte Ergebnisse vorhanden sind, ist solche Scheidung im systematischen Interesse allein empfehlenswert. Die Philosophie ist hier allen Einzelwissenschaften gegenüber im Nachteil; ist doch nicht einmal über ihr Objekt eine Einigung vorhanden. Deshalb ist es zweckmäßig, will man dem Problem auf den Grund gehen und sich vor einem logischen Zirkel bewahren, den schon erwähnten Zirkel der Forschung reinlich zu begehen und in der Darstellung selbst hervortreten zu lassen. Die Grundfragen werden besser gestellt und verstanden, wenn man beginnt mit der Erörterung des Erkenntnisproblems, so wie es sich ungezwungen aus der Betrachtung der von den Einzelwissenschaften nicht lösbaren Fragen ergibt, und die Systematik der philosophischen Disziplinen zurückstellt. Auch jetzt ist freilich eine vorläufige Bestimmung erforderlich, damit der Gegenstand der Untersuchung überhaupt klar wird. Eine Definition, so dürftig sie jetzt vorgenommen werden kann, dürfte etwa so lauten:

Erkenntnis ist eine Einsicht in die Beschaffenheit von irgend etwas; das in diesen Worten Gemeinte setzen wir provisorisch als bekannt voraus. Das Etwas als das, was überhaupt ausgesagt werden kann, soll als Gegenstand bezeichnet werden. Nun verstehen wir unter Theorie, wie gleichfalls ursprünglich angenommen sei, nicht eine Summe, sondern einen Inbegriff, ein System aller Urteile, die sich auf ein bestimmtes Etwas beziehen. Demnach ist Erkenntnistheorie eine systematische Einsicht in den Sinn und die Möglichkeit einer Beschaffenheitsbestimmung von Gegenständen überhaupt; denn sie ist es ja, die sich die Erkenntnis zum Problem setzt, und dabei, wie wir schon wissen, besonders die Aufmerksamkeit richtet auf die Beziehung der Formen zu den Inhalten der Erkenntnis oder auf ihr Verhältnis zum Gegenstand, ferner auf die Beziehung dieser Formen und der Gesamterkenntnis zum erkennenden Subjekt. Unvermeidlich müssen zunächst schwierige Begriffe als bekannt vorausgesetzt werden, die später erst deutlich werden können.

Nicht nur Lösung, sondern auch Fragestellung hängen durchaus von der Methode ab, die man der Erkenntnistheorie zuweist. Wir führen die Untersuchung durch Aufstellung und Prüfung einer vollständigen Einteilung der möglichen Methoden. Beispiele sollen das Gemeinte verdeutlichen. Der erste allgemeinste Gegensatz ist der zwischen Intuition und Reflexion. Der Intuitionist beruft sich auf ein unmittelbar Gewisses, das nicht mehr diskutiert werden darf. Er verrät seine Unwissenschaftlichkeit sofort. Je nach seinem persönlichen Gemütszustande kommt er zu den verschiedensten Ergebnissen. Als unmittelbar gewiß sind die trivialsten wie auch die glänzendsten und höchsten Gedanken ausgegeben worden. So erklärte Reid, erschreckt durch die Erkenntnistheorie Berkeleys und Humes, die Einsichten des gesunden Menschenverstandes für intuitiv evident; als Vertreter idealistischer Intuition seien aus der Vergangenheit Schelling, aus der Gegenwart Bergson genannt. Es gilt aber die Ablehnung dieser Methode radikal zu Ende zu führen; selbst für nüchterne Einzelfragen ist niemals das Kriterium der Evidenz völlig zuverlässig, sondern erlaubt höchstens Wahrscheinlichkeit. Denn Evidenz ist immer nur ein psychisches Erlebnis, das zunächst wenigstens nur in einem Menschen wirklich ist.

Dem Intuitionismus tritt die reflektierende oder wissenschaftliche Methode entgegen. Ihre erste Unterart ist die psychologische: sie will die Gültigkeit einer Erkenntnis von ihrem Entstehungsgrunde abhängig machen. Da nun aber das Werden und der sachliche Gehalt einer Einsicht ganz verschiedene Probleme aufgeben, so ist dieses Verfahren falsch. Sein Fehler ist bei einfachen Beispielen so leicht zu zeigen, daß ihn niemand verteidigen dürfte. So ist es für die Geltung des Gravita-

tionsgesetzes gleichgültig, ob wirklich, wie die Anektode berichtet, Newton solchen Gedanken beim Fall eines Apfels erhielt. Schon schwieriger ist es, sich klar zu machen, daß Feuerbachs Atheismus falsch begründet wurde. Denn es mag sein, daß die Beschränktheit des endlichen Wesens ihm Anlaß wird, sich selbst als vollkommenen Gattungsmenschen, als erfüllten Wunsch nach außen zu projizieren: entstand so die Gottesvorstellung, so ist doch über Sein oder Nichtsein Gottes nicht das mindeste entschieden. Die psychologisch-historische oder die genetische Betrachtungsweise gehört niemals in die Erkenntnistheorie. Diese Einsicht ist zwar heute allgemeiner zugestanden; sie konsequent zu bewahren, ist aber außerordentlich schwierig. Nicht nur für manche moderne Philosophen, die den Unterschied zwischen der genetischen und der ihr entgegengesetzten kritischen Methode klar begriffen haben, auch für Kant selbst, der zuerst diese Unterscheidung in ihrer ganzen Bedeutung erkannte und formulierte, sind Verstöße gegen sie nachweisbar; und viele, die den Psychologismus, d. h. die Erkenntnistheorie nach psychologischer Methode verwerfen, meinen doch, daß Psychologie und Erkenntnistheorie in bestimmter Hinsicht zusammenstoßen, „Grenzfragen" gemeinsam haben. Auch hier wie im ersten Falle heißt es, den Fehler radikal auszumerzen.

Nun folgt ein sehr wichtiger Gegensatz, der, wie es scheint, erst heute sich langsam zur Klarheit zu entwickeln beginnt: die kritische Forschung ist analytisch oder synthetisch. Im ersten Falle setzt sie die Wissenschaft als gültig voraus. Sie begnügt sich, ihr Faktum zu klären und auf einen gemeinsamen Grund zurückzuführen. Wie die Philosophie im Mittelalter die Glaubenslehren der Theologie begrifflich zu verdeutlichen hatte, wie sie sich in der neueren Entwicklung an die mechanische Naturauffassung anlehnte[1], so soll sie sich nach dieser Auffassung heute an dem Gesamtbestande der Einzelwissenschaften orientieren. Sie sind die von vornherein zugestandene Folge, zu der man jetzt einen Grund sucht. Nie ist so ein sicheres Ergebnis erreichbar; denn es ist zwar mit dem Grunde die Folge gesetzt, nicht aber ist der umgekehrte Schluß erlaubt, da dieselbe Folge verschiedene Gründe haben kann. Wollte man also die Selbstbescheidung der analytischen Methode auch anerkennen, so ist doch ihr Verhängnis die Mehrdeutigkeit, das bloß Hypothetische ihres Ergebnisses. Ein vortreffliches Beispiel hierfür bietet heute Übereinstimmung und Gegensatz zwischen vielen kritischen Realisten und den Rationalisten der Marburger Schule. Beide wollen das Faktum der Wissenschaft bloß anerkennen, nicht selbst begründen. Die einen interpretieren die Ergebnisse der Realwissenschaften als Begriffe, denen subjektsunabhängige reale Objekte entsprechen, so daß die

von dem Einzelwissenschaftler vollzogene Realisierung Recht erhält; die andern glauben in ihnen Notwendigkeiten zu erkennen, die sie als überempirisch, als apriorische Denksetzung ansehen. Der Mehrdeutigkeit der analytischen Methode sucht der Neukantianismus zu entgehen, indem er einen ganz neuen Gedanken einführt, notwendige Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes könne niemals empirisch sein. Aber woher weiß man denn, daß es solche Notwendigkeit gibt? Der einzige Beweis hierfür ist wieder nur die Wissenschaft selbst, in deren Aufbau natürlich jede Wahrheit, weil gültig abgeleitet, notwendig zu sein beansprucht. Aber ohne Nachweis ihrer keineswegs selbstevidenten Gültigkeit ist die Wissenschaft selbst „bloße“ Tatsächlichkeit, vorgefundene Empirie. Kant selbst hat in diesem Punkte selbst in prinzipiellen Erklärungen geschwankt. Anders als die transzendentale Erörterung der Mathematik erreicht allerdings die Deduktion der Kategorien ihr Ziel nur, wenn man ihr einen analytischen Sinn unterlegt. Denn sie sucht den Nachweis der Gültigkeit der Kategorien zu führen, indem sie sie als Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung aufweist, wo Erfahrung = mathematische Naturwissenschaft ist; dieses von Hume gerade bestrittene Faktum is also vorausgesetzt.

Kann demnach die analytische Methode das Erkenntnisproblem nicht entscheiden, so bleibt nur eine konsequent geführte synthetische übrig. Ihre Unterabteilungen sind leicht festzustellen. Ist sie empirisch, so bleibt nur die Verifikation der Erfahrung durch sich selbst; wir erhalten einen Standpunkt, der im Unterschiede zu dem analytischen Empirismus den Zirkel und die Hoffnungslosigkeit seiner Bemühungen selbst anerkennt. Noch deutlicher ist die Gefahr, daß der Forscher, um überhaupt einen Halt zu gewinnen, von neuem das Entstehungsproblem der Vorstellungen in den Vordergrund stellt und mit ihrer Prüfung als erkenntnistheoretischer Aufgabe in den Psychologismus zurückfällt. Dies ist das Schicksal Humes gewesen, der ursprünglich, wenn auch nicht völlig klar, seine Aufgabe als kritische begriff. Er wurde erst Psychologist, als ihm seine empirisch-synthetische Methode allein den psychologischen Gegenstand übriggelassen hatte.

So bleibt nur die synthetisch-apriorische Methode. Sie fragt nicht wie Kant nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, da diese alsdann in irgendeiner Bestimmtheit und zum wenigsten in ihrer Existenz schon angenommen ist, sondern sie deduziert aus den Bedingungen der Fragestellung überhaupt. Soll die Untersuchung unabhängig von der Erfahrung geführt werden, so kann die Frage nur so lauten: wie und unter welchen Bedingungen ist das möglich, was nicht geleugnet werden kann, ohne daß die Fragestellung selbst aufgehoben werden

würde? Das unmöglich Unmögliche wäre nur notwendig möglich; wir wollen aber wissen: Was ist das, was notwendig sein muß, weil seine Leugnung den Bedingungen der Möglichkeit der Leugnung selbst widersprechen würde? Gelingt es hierauf eine Antwort zu finden, so ist allein ein reiner Apriorismus vorhanden und vielleicht auch ein Weg, die Wissenschaften zu begründen.

Schon lange ist sicher dem Leser ein Bedenken gekommen, das an dieser Stelle am deutlichsten werden muß: wie denn jene verzwickten Untersuchungen selbst möglich seien, und ganz allgemein, wie denn eine synthetische Erkenntnistheorie überhaupt geführt werden könne, da sie das Erkennen erkennen wolle, also sich selbst voraussetze, sei sie doch selbst „eine Einsicht in die Beschaffenheit von irgend etwas". Der Anhänger der analytischen Forschung, wird man weiter entgegnen, sei sich seiner Beschränkung wohl bewußt, er halte aber den anderen Weg nicht für gangbar, da er im Leeren verlaufe. Die Prüfung dieses Einwandes ist wichtig und folgenreich und wirft zugleich neues Licht auf die letzten Betrachtungen und die Voraussetzungslosigkeit unserer Methode.

Von Denkern, die sonst im Gegensatz stehen, ist der gleiche Vorwurf der petitio principii gegen Kant erhoben worden. Hegel verglich sein Verfahren mit dem des Scholaren, der schwimmen lernen will, ohne ins Wasser zu gehen, und Fries und seine modernen Anhänger, besonders Nelson, verkünden laut und eindringlich die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie. Man hat dieses Problem öfters für belanglos, für eine bloß definitorische Angelegenheit erklärt. Dabei unterlief ein Mißverständnis. Für den Anhänger der analytischen Methode besteht allerdings die ganze Fragestellung nicht, da ihm durch das Faktum der Wissenschaft die Erkenntnis garantiert ist. Jener Einwand kann nur den synthetisch forschenden Philosophen treffen, als den die erwähnten Forscher Kant ansahen. Die Gegner der synthetischen Erkenntnistheorie, die doch zugleich den analytischen Weg nicht beschreiten wollen, konnten nur die reflektierende Methode überhaupt aufgeben. So tritt bei Hegel an Stelle der Erkenntniskritik eine Phänomenologie des Geistes, eine dialektische Induktion durch Aufzeigen der Bewußtseinsstufen, die die Methode des Systems nicht begründet, sondern teilt und deshalb später, anstatt als Einführung zu dienen, mit größerem Recht in ihm selbst seine Stelle erhalten hat, und Fries führte eine intuitive nicht anschauliche Vernunft ein. Der einzige Eingang zur Erkenntnislehre ist vielmehr der methodische Skeptizismus. Eben deshalb ist — abgesehen von anderen Gründen — Descartes der Begründer der neueren Philosophie. Man muß an allem zweifeln und dann zusehen, was das Unbezweifelbare ist. Die Fortführung dieses ausgezeichneten Gedankens ist

ihm dann freilich völlig mißlungen. Denn daraus, daß Zweifeln Denken ist, zog Descartes den durchaus unberechtigten Schluß auf die Existenz eines substantiellen empirischen Ichs als Träger des Gedachten; eine vage Analogie führt von hier dazu, alles das als wahr zu behaupten, was wie diese erste Einsicht clare et distincte erkannt ist. Und der Einwand, ein allmächtiges Wesen könne dem Menschen ein solches Kriterium vorgaukeln, ihn betrügen, wird durch den Zirkel abgewiesen, es werde klar und deutlich eingesehen, daß Gott diese Eigenschaften nicht haben könne.

Das, woran nicht gezweifelt werden kann, ist zunächst nur die Unmöglichkeit des Skeptizismus. Ein von altersher gebrauchtes, aber deshalb nicht weniger zutreffendes Argument richtet sich gegen ihn. Es ist unmöglich, die Wahrheit überhaupt zu leugnen. Denn wer sie abstreitet, beansprucht wenigstens für sein eigenes Urteil Gültigkeit; wenn aber das Denken an einem Punkte sein Ziel erreicht, so ist nicht einzusehen, was übrigens cura posterior ist, warum dasselbe nicht auch für andere Erkenntnisse zutreffen sollte. Schließt aber der Skeptiker auch seine Meinung in die Skepsis mit ein, so ist doch die neue Position als Formulierung der Ungewißheit selbst gültig und derselbe Widerspruch vorhanden; wie vorsichtig er auch bekennen möge, er wisse nicht einmal, ob er nichts wisse, immer will das Urteil der totalen Unsicherheit wahr sein. So kann dieser Standpunkt weder ausgesprochen noch gedacht werden, und im Schweigen, der letzten Zuflucht des Skeptikers, ist natürlich auch jedes Argument selbst aufgegeben. Eine Auseinandersetzung mit dem Undenkbaren aber würde selbst sinnlos sein. So bezwingen wir auch folgenden Einwand. Er behauptet, nur durch die Methoden des Intuitivismus und Psychologismus, die wir soeben verworfen hätten, sei das letzte Ergebnis erzielt worden. Der Skeptizismus sei abgelehnt worden, weil er sich nur in einem Urteil aussprechen lasse, das wahr sein wolle, und eben deshalb zugleich falsch sein müsse; daß aber Widersprechendes nicht gedacht werden könne, sei entweder ein logisches Kriterium und als solches dann nur intuitiv gewiß, oder es sei ein psychologisches, beruhe auf dem Evidenzgefühl, daß so organisierten Subjekten ein solches Zusammendenkenkönnen unmöglich sei; er sei demnach nur empirisch-psychologisch gewiß. Hiergegen hilft nicht die phänomenologische Einstellung auf den Sinn des Gemeinten: es werde doch in dem Satze etwas als wahr behauptet, nicht als bloß relativ zu einem zufälligen Subjekt selbstevident geschaut. Wir wissen es schon: Das Kriterium der Evidenz ist immer ein psychologisches, weshalb es auch nur durch Evidenz begründet werden kann. Der Einwand des Intuitivismus ist deshalb mit dem des Psychologismus iden-

tisch, der selbst dem Skeptizismus äquivalent ist. Und doch ist die Wahrheit so wenig verloren, daß es vielmehr nur einer Übersteigerung desselben Vorwurfs des Selbstwiderspruchs bedarf, um zum Ziele zu gelangen. Denn entweder ist der Einwand des Gegners gültig oder nicht. Im zweiten Falle haben wir bereits recht und werden durch die Wahrheit, daß ein solches Urteil falsch sei, bestärkt; im ersten Falle begeht aber der Vertreter des intuitionistischen Arguments denselben Selbstwiderspruch wie der Skeptiker der ersten Reihe: alle Behauptungen mit Ausnahme seiner eigenen sollen nur nach psychologischer Evidenz gewiß sein. Dies kann man so lange zurückschieben, bis endlich, da die Behauptung in Worten immer die gleiche ist, der Anhänger der Evidenz zugeben muß, es sei nicht sie, sondern, um es ganz allgemein auszudrücken, die Sache, welche den Satz vom Widerspruche aufgebe und uns daher ein Evidenzgefühl erzeuge, das ihn selbst nicht begründet.

Aller Pragmatismus und Biologismus ist nur eine umständliche Fassung des Skeptizismus und mit ihm widerlegt. Er behauptet, das Kriterium der Wahrheit sei Nützlichkeit, ökonomische Anpassung an die Lebensbedingungen. Unter Wahrheit verstehen wir doch die Übereinstimmung eines Urteilsinhaltes mit seinem Gegenstand oder dies, daß durch den logischen Gehalt des Urteils ein Gegenstand so getroffen, so erkannt wird, wie er ist. Alsdann ist das Urteil wahr und nicht nützlich. Wenn die Wahrheit gleich Nützlichkeit ist, so ist auch diese Behauptung nützlich, also nicht wahr, da man ja zum Beweise eines Satzes nicht die Behauptung gebrauchen darf. Derselbe Trugschluß ist vorhanden, wenn man vorsichtiger für jedes einzelne Urteil den Wahrheitssinn zugibt, aber den Inbegriff der Urteile dem Nützlichkeitskriterium der Lebenserhaltung unterstellt; durch die allgemeine Bestimmung wird natürlich auch hier der Sinn des Einzelurteils abgeändert. Es bleibt eine durch nichts zu belegende Inkonsequenz, wenn nur dieser erkenntnistheoretische Satz im eigentlichen Sinne wahr sein soll. Nur eins ist natürlich an diesem Bedenken berechtigt. Es steht noch dahin, ob es mehrere Wahrheiten gibt; noch viel weniger erschüttert ist der Skeptizismus, der die Möglichkeit einer allgemeingültigen Weltanschauung leugnet. Aber der prinzipielle Bann ist doch schon gebrochen und im übrigen gilt das Wort: sapere aude!

Mit den obigen Ausführungen ist der Satz des Widerspruchs abgeleitet: Von einem Gegenstande kann dasselbe nicht zugleich bejaht und verneint werden. Die positive Wendung dieses Satzes ergibt den Satz der Identität: Von einem Gegenstande kann dasselbe nur als dasselbe ausgesagt werden. Nun ist dasselbe ja nicht ein Bestimmtes, eine Eigenschaft, sondern selbst irgendetwas, also ein Gegenstand. Auch für ihn

gilt natürlich der Satz der Identität; auch er ist wie jedes Etwas mit sich selbst identisch. Da dies für jeden Gegenstand gilt, so kann diese Bestimmung auch als konstituierendes Begriffsmerkmal, als Definition verwandt werden: Gegenstand sein, heißt, mit sich identisch sein.

Es scheint, als ob wir uns von unserer Aufgabe, die synthetisch-apriorische Methode der Erkenntnistheorie zu rechtfertigen weit entfernt hätten. Doch ist das Gegenteil der Fall. Denn unsere letzte Ableitung ist das erste und allgemeinste Beispiel für sie selbst. Der Skeptizismus verstößt, da jede Frage die Wahrheit, daß gefragt wird, einschließt, gegen die Bedingungen der Möglichkeit einer Fragestellung überhaupt, was wir, nur von einem etwas andern Ausgangspunkt gesehen, als Verletzung der Bedingungen der Möglichkeit einer Erkenntnis überhaupt erhielten; aus ihnen wurden, da der Skeptizismus ein Selbstwiderspruch ist, die Wahrheiten des Satzes vom Widerspruch und der Identität abgeleitet, die zugleich Gesetze der Wahrheiten sind; von ihnen ist die Identität nicht nur logisches Axiom, sondern drückt zugleich die allgemeinste und notwendige Beschaffenheit jedes Gegenstandes aus. Freilich gelang dies nicht, indem wir syllogistisch immer zurückfragten; die Unmöglichkeit, so die Prinzipien alles Wissens zu erhalten, hat schon Aristoteles eingesehen. Aber deshalb brauchen wir weder zu angeborenen Ideen noch zu psychologischen Induktionen noch zu Intuitionen unsere Zuflucht zu nehmen. Es wurde die notwendige Voraussetzung, die in jeder Erkenntnis, selbst in der Behauptung des totalen Skeptizismus vorhanden ist, aufgedeckt und logisch begriffen; die reflektierende Methode wurde beibehalten, obwohl anders als gewöhnlich gehandhabt. Wer die Unmöglichkeit der synthetischen Erkenntnistheorie behauptet, übersieht, daß der Satz der Identität und des Widerspruches, sowie die identische Beschaffenheit jedes Gegenstandes selbst wahre Einsichten sind. Insofern unsere Methode die Voraussetzungen sinnvoller Fragestellung analysiert, mag man sie auch analytisch nennen; dies ist ein Streit um Worte. Aber jedenfalls unterscheidet sie sich von derjenigen, die wir so bezeichnet haben, nicht etwa nur dem Grade, der Zahl der Voraussetzungen nach. Um es paradox auszudrücken, so halten wir uns an die Voraussetzungen der Voraussetzungslosigkeit; über sie hinaus zu fragen gibt keinen Sinn, weil ein solches Unternehmen den Bedingungen möglicher Fragestellung widersprechen und mit dem logisch widerlegten Skeptizismus identisch sein würde.

Der Kampf gegen die Erkenntnistheorie rollt eine höchst bedeutsame Frage auf, die allerdings von den Friesianern völlig falsch beantwortet wurde. Während sie, wie schon oben erwähnt, zur Intuition zurückkehrten, muß vielmehr auf folgende Weise argumentiert werden.

Offenbar kann man die Bedeutung von irgendetwas nur prüfen von einem Standorte außerhalb des zu prüfenden Gegenstandes. So kann z. B. der Wert der Naturwissenschaften für die Weltanschauung nicht von einem bloßen Naturwissenschaftler bestimmt werden; er muß außerhalb ihrer stehen und Maßstäbe der Vergleichung haben. So kann auch eine Kritik der Erkenntnis nur stattfinden, wenn es einen Standpunkt außerhalb des Erkennens gibt, oder vielmehr, da so die Möglichkeit der Problemlösung fortfiele, wenn das Erkennen wenigstens an einer Stelle absoluten Charakter hat. Der Beweis hierfür ist aber in den obigen Ableitungen enthalten. Sie enthalten Wahrheiten von sehr allgemeiner, ja trivialer Art. Es gilt nun zuzusehen, ob uns dieselbe Methode auch wertvollere und bestimmtere Einsichten zu liefern imstande ist.

Zu diesem Zwecke müssen wir fragen, in welchem Sinne das unmöglich Negierbare ist. Die Antwort führt sofort zu einem wichtigen und gar nicht selbstverständlichen Ergebnis. In der Bedingung möglicher Fragestellung ist bereits enthalten, daß die Frage auf ein Etwas zielt, das ihr selbst transzendent ist. Es gibt ein Etwas überhaupt, das von allen Erkenntnisbedingungen des logischen Subjektes unabhängig ist und demnach als absolute Position bezeichnet werden muß. Oft ist behauptet worden, ein vom Bewußtsein Unabhängiges könne es nicht geben, denn alsdann erhielte man den widerspruchsvollen Begriff eines ungedachten Gedachten, eines nicht vorgestellten Vorgestellten. Mit Recht ist hiergegen geltend gemacht worden, jeder Gedanke, jede Vorstellung meine etwas, was in ihnen nicht enthalten ist. Vortrefflich zeigt die phänomenologische Einstellung die Äquivokationen auf, die dem Konscientialismus unterlaufen; aber so werden nur die darauf gestützten Argumente, nicht aber der Standpunkt selbst widerlegt. Dies geschieht vielmehr erst durch den Nachweis, daß es logisch unmöglich ist, das Dasein einer absoluten Position zu leugnen. Dem transzendentalen Korrelativismus, der die Ausschließlichkeit einer notwendigen Beziehung zwischen einem Bewußtsein überhaupt und dem Sein behauptet, sind unsere Ausführungen nicht notwendig feindlich; auch er muß ja zugeben, daß das Etwas überhaupt und in diesem Sinne das Sein das Allgemeine zu seiner Subjekt-Objekt-Relation ist; im übrigen ist natürlich der transzendentale Idealismus durch solche Betrachtungen weder begründet noch widerlegt. Selbst der Einwand würde unzutreffend sein, apriori könne man nicht wissen, ob nicht der Gegenstand, auf den sich das Subjekt richtet, ein unmöglicher oder ein fiktiver oder ein idealer sei, wie denn nach unserer Ableitung das Gewisseste das zeitlose oder ideale Sein der Wahrheit überhaupt ist. Dieser Einwand ist falsch; denn so sicher ein solcher Gegenstand im Sinne einer Unabhängigkeit von dem ihn denkenden Subjekte nicht ist, so

würde selbst jetzt das Subjekt überhaupt dem Subjekt der Frage transzendent und somit die absolute Position sein. Ein solches Sein heißt ein metaphysisches, weil es vom logischen Subjekt der Frage unabhängig ist; es darf sogar als Wirklichkeit bezeichnet werden, sofern man darunter nicht ein Raum-Zeitliches versteht. Es ist notwendig undefinierbar, da dies nur durch Merkmale geschehen könnte, die das Sein von einem Nichtsein oder Anderssein unterscheidet, und hiervon ist jetzt natürlich nichts wißbar. Alle folgenden Untersuchungen bestimmen es jedoch näher. Mit dem diskursiven Verstand kann wohl noch die Frage gestellt werden: warum es ein Etwas überhaupt gebe; aber sie ist im eigentlichen Sinne gegenstandslos und daher sinnlos, da jede Frage doch wieder wie ursprünglich die Beziehung auf ein Etwas, nämlich auf den Grund des ersten Etwas enthalten müßte.

Es ist demnach nicht nur notwendig anzunehmen, daß es dieses Sein gibt, sondern es ist außerdem bewiesen, daß dieses Sein auf nichts anderes zurückgeführt werden kann, also unbedingt oder absolut ist. Nun ist das Notwendige Herr über alles Nicht-Notwendige, es ist das Ordnungsprinzip oder die Form des Zufälligen. Deshalb bezeichnen wir es auch als sein Gesetz, unter dem nichts weiter verstanden ist, als die Notwendigkeit, daß etwas so ist und nicht anders; insofern es ein Herrschaftsverhältnis bezeichnet, ist freilich schon die Beziehung auf ein Beherrschtes, insbesondere die Erfahrung, antizipiert. Für die apriorische Ableitung empfiehlt sich solche Anspielung nicht; besser ist der Terminus Kategorie mit dem Beiwort rein oder metaphysisch, das, wie gesagt, soviel wie Unabhängigkeit vom logischen Subjekt der Frage, der Erkenntnis überhaupt bedeutet.

Eine Eigenschaft des Seins überhaupt kann übrigens sofort aus den früheren Erörterungen abgeleitet werden: Die Identität mit sich selbst. Denn wir haben ja in dem Nachweis der Unmöglichkeit des Skeptizismus gezeigt, also aus der Bedingung der Möglichkeit einer Fragestellung überhaupt deduziert, daß jedes Etwas, das ausgesagt wird, jeder Gegenstand also mit sich selbst identisch sein muß; dieses Merkmal war für ihn geradezu konstitutiv.

Mit der Erkenntnis ist nicht nur der Gegenstand, sondern auch ein Subjekt, das sie hat, mitgesetzt. Im Hinblick auf diese Beziehung, die unsern Sprachgebrauch beständig beeinflußt, bezeichnen wir das Sein überhaupt, das dem Subjekt gegenübersteht, als Gegenständlichkeit, und sprechen von Gegenständen, sofern diese sich in bestimmter Weise gliedert. Woher aber ist diese letzte Tatsache ableitbar? Sie folgt nicht aus dem Satz des Widerspruchs. Er behauptet, daß von einem Gegenstande nicht dasselbe zugleich bejaht und verneint werden kann, m. a. W. daß,

wenn es ein Verschiedenes im Verhältnis zu einem Gegenstand gibt, er in derselben Beziehung doch nur als derselbe behauptet werden kann; als Kategorie, als Gesetz der Widerspruchslosigkeit ausgesprochen, müßte der Satz des Widerspruchs mit der Identität identisch sein. Also folgt aus seiner Richtigkeit noch nicht, daß es ein Anderes in Wirklichkeit gibt; er führt vielmehr in eine später zu betrachtende neue Schicht, die reflexive, die nicht mehr ist, sondern gilt. Doch gibt es nach der synthetisch-apriorischen Methode verschiedenes, da ja der Gegenstand als Objekt für ein Subjekt erschlossen ist, letzteres also selbst gegenüber dem Erkenntnisgegenstand neu ist. So folgt eine weitere Kategorie: das Sein oder im früher bezeichneten Sinne: das Wirkliche ist ein Verschiedenes. Man kann nicht ohne weiteres sagen, daß innerhalb des Seins eine Spaltung in gleichgeordnete Gegenstände stattfindet. Denn die Notwendigkeit erstreckt sich zwar auf ein Sein oder Etwas überhaupt; es bleibt aber völlig unentschieden, ob nicht ein Teil des Seins sich von dem übrigen als dem schlechthin Notwendigen ableite, so daß ihr Gemeinsames dann, wenn der Akt der Entlassung selbst nicht notwendig wäre, nur die abstrakte Allgemeinvorstellung, nicht aber die Kategorie des Seins oder des Etwas überhaupt wäre. Wenn aber, wie erwähnt, denkbar bleibt, daß außer dem Subjekt, das dann absolute Position ist, nur unmögliche oder fiktive oder ideale Gegenstände vorhanden sind, so sind doch selbst in diesem befremdlichen Falle die Gegenstände innerhalb des Subjektes von ihm verschieden; so gibt es auch jetzt ein apriori nachweisbares Verschiedenes, so daß wir trotz des Enthaltenseins in einem alsdann absoluten Subjekt in einem wenn auch veränderten Sinne das gleiche metaphysische Ergebnis erhalten. Demnach ist die Identität gegezwungen, sich abzugrenzen, sie wird bestimmte Gegenständlichkeit und damit zur Einheit. Ein Fürsichsein darf nicht als metaphysisches Gesetz ausgesprochen werden, da über den Umfang der Selbständigkeit des Gegenstandes nichts ausgemacht werden kann. Sieht man von der Bestimmtheit des Verschiedenen ab und faßt nur die Unterschiedlichkeit überhaupt ins Auge, so wird wie eben die Identität zur Einheit, jetzt die Verschiedenheit zur unbestimmten Vielheit. Identität und Verschiedenheit sind Kategorien der Qualität, der Beschaffenheit, eines Sachverhalts, Einheit und Vielheit Kategorien einer bestimmten Qualität, der Quantität. Sie sind alle obzwar notwendig, doch als letzte Tatsachen undefinierbar.

Das gleiche gilt für ein weiteres höchst wichtiges Gesetz, das in dem bisherigen Ergebnis bereits enthalten ist: die notwendige Relation, die Verknüpfung von Gegenständen, die vorzüglich im engeren Sinne Sachverhalt heißt. Unsere Ableitung zeigt ja, daß notwendig Bezie-

hungen zwischen Subjekt und Objekt stattfinden. Der Umfang der notwendigen Verknüpfung muß allerdings dahingestellt bleiben; es ist ja durchaus möglich, daß es Gegenstände gibt, die dem Subjekte niemals oder nicht in ihrer richtigen Gestalt bekannt werden, und sicherlich ist es nicht als falsch bewiesen, daß es z. B. nicht mehrere voneinander unabhängige Welten geben könne.

Eine letzte Kategorie gewinnen wir schließlich durch die logische Einsicht, daß zu den Bedingungen der Möglichkeit der Fragestellung überhaupt ein nicht rein logisches, sondern zugleich nachdenkendes Subjekt gehört. Auch die Zeit gehört demnach auf Grund unserer Deduktion zum transzendenten Minimum, womit natürlich nur gesagt ist, daß das metaphysische Subjekt, nicht aber notwendig jeder Gegenstand in der Zeit ist. Doch darf auch jetzt nicht das Subjekt mit dem psychologischen der Erfahrung identifiziert werden. Denn seine Aktualisierung in den realen Bewußtseinsvorgängen des empirischen Ichs ist nur durch Erfahrung, nicht aber logisch gewiß; keine Deduktion führt vom ersten zum zweiten. Das psychologische Sein ist demnach — nach dem bisherigen Ergebnis — nicht metaphysisch notwendig. In welchem Sinne die Zeit definierbar ist, werden wir später betrachten.

Die Frage nach dem Grunde des Etwas überhaupt ist, wie wir wissen, gegenstandslos. Anders die nach dem Grunde der übrigen Kategorien; es ist wohl ein Widerspruch, sie zu leugnen, nicht aber, nach dem zu fragen, was sie notwendig macht, warum es z. B. Einheit und Vielheit gibt, die wir nur aus den Bedingungen der Möglichkeit der Fragestellung deduziert haben. Daß sie sind, ist freilich notwendig, aber sie haben jedenfalls einen Realgrund, der von unserm Erkenntnisgrund verschieden ist. Denn die dialektische Methode Hegels, die die Begriffe auseinander ableitet, z. B. die Vielheit als begrifflichen Gegensatz der Einheit aus ihr deduziert, verbietet sich an dieser Stelle, weil sie den Standpunkt des absoluten Idealismus voraussetzt, d. h. den Nachweis, daß das Absolute Geist, mithin die Kategorien nicht nur Gesetze, sondern sich selbst und ihren Inhalt erzeugende Schöpfungsformen des Wirklichen sind. Hegel selbst hat den Beweis nicht gegeben, da, wie schon erwähnt, die Einführung in sein System, die „Phänomenologie des Geistes" nur durch Anwendung der Dialektik selbst zum Ziele gelangt. Nur soviel steht fest. Nicht nur das Sein ist eine Kategorie, sondern ebenso die übrigen abgeleiteten Qualitäten. Denn da sie im strengsten Sinne apriori sind, so können sie nicht aus der Erfahrung stammen oder abstrakte Gegenstandsbestimmtheiten sein. Kategorien oder Gesetze sind sie aber, sofern sie Ordnungsprinzipien des freilich noch nicht abgeleiteten Zufälligen sind; da dies beim Subjekt, das erkennen will, was ist, nicht

in Betracht kommt, ist es trotz seiner apriorischen Notwendigkeit keine Kategorie. Der wichtige Gegensatz der Kategorie zum Allgemeinbegriff bleibt, auch wenn mit Ausnahme des Seins überhaupt der Realgrund der Kategorien sowie der Umfang ihrer Geltung zunächst unbekannt ist. Die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis (wie wir jetzt auch statt Fragestellung sagen können) von Gegenständen überhaupt sind die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erkenntnis selbst. Deshalb brauchen die Gegenstandsbestimmtheiten nicht „Verstandesfunktionen" zu sein, die bei einer Unabhängigkeit vom empirischen Subjekte doch Erzeugnisse des logischen Subjekts wären. Ein solcher Sachverhalt wäre gewiß denkbar, aber es fehlt jeder Grund zu seiner Annahme, was ja auch nicht wundernehmen kann, da ja das gegenüberstehende Subjekt zwar logisch, aber doch zugleich zeitlich und somit endlich ist; von einem anderen Subjekt, das nach den bisherigen Ergebnissen nur in Betracht käme, wenn es außer ihm nur noch unmögliche oder fiktive oder ideale Gegenstände gäbe, wissen wir jedenfalls noch nichts, geschweige denn, daß es durch das Objektsein logisch gefordert werde. Wie wir den Grund der metaphysischen Kategorien nicht kennen und nur wissen, daß der des Seins in ihm selbst liegt, so müssen wir an dieser Stelle auch unbeantwortet lassen, ob es eine Identität der Identität und der Verschiedenheit, eine Einheit der Einheit und Vielheit gibt.

Doch vielleicht führt uns folgende Frage zu einer neuen Kategorie: Kann apriori bewiesen werden, daß es unendlich Vieles gibt? Bolzano behauptet, die Menge der Sätze und Wahrheiten an sich — ein Begriff übrigens, den wir gleich noch näher prüfen werden — sei unendlich; denn wenn es nur eine Wahrheit gebe, so sei der Satz, daß dies der Fall sei, eine neue Wahrheit usw. Doch ist er sich bewußt, so nicht gezeigt zu haben, daß es unendlich Vieles in der Wirklichkeit gibt. Hierzu ist ihm der Glaube an Gott notwendig, der unendlich Vieles weiß und will und wirkt, ein Argument, das natürlich für uns viel zu voraussetzungsvoll ist. Dedekind beweist in ähnlicher Art die Existenz unendlicher Systeme: Die Gesamtheit aller Dinge S, die Gegenstand meines Denkens sein können, ist unendlich. Ist s ein Element von S, so ist der Gedanke s', daß s Gegenstand meines Denkens sein kann, selbst ein Element von S. Es existiert demnach eine Abbildung, eine Relation, so daß das Bild S' Teil von S ist. Denn die Bilder gehören zu S als der Gesamtheit aller Dinge. S' ist echter Teil, weil in S Elemente sind — wie mein eigenes Ich, das niemals nur gedacht ist —, die von jedem Gedanken s' verschieden sind. Es gibt deshalb unendliche Systeme, die so definiert sind: Das Ganze muß einem echten Teile ähnlich oder äquivalent sein, d. h.

die Dinge der einen Menge der anderen umkehrbar eindeutig zuordenbar. Nun haben die Mathematiker, zuerst Russel, in dieser Deduktion einen Widerspruch entdeckt. Man sagt, Dedekind operiere mit dem Begriff der Menge aller Mengen, der Gesamtheit aller Dinge. Dieser aber sei widerspruchsvoll; denn die Menge aller Mengen müsse doch bereits in „allen" Mengen enthalten sein. Unter Menge ist dabei einfach eine Vielheit von Elementen, Gegenständen, verstanden, welchen Begriff, den die Mathematik voraussetzt, wir abgeleitet haben. Das genaue Paradoxon Russels ist komplizierter: wir bilden die Menge y aller Mengen, die sich nicht selbst enthalten: dann enthält sich y entweder selbst oder nicht. Im ersten Falle gehört es gerade deshalb zu den Mengen, die sich nicht selbst enthalten, im zweiten Falle gehört es gleichfalls zu diesen, enthält sich also selbst. In jedem Gliede der Alternative ist also ein Widerspruch enthalten.

Selbst ohne solchen Einwand hätte die Bolzano-Dedekindsche Fassung doch nur das unendlich Viele als Summe gedanklicher Fortschritte, als Subjektsabhängiges ableiten können; daß auch dem Mathematiker ein solcher Standpunkt nicht genügen darf, werden wir bald sehen. Der Schluß vom Gedanken auf den neuen Gedanken, das Gedachtwerden des ersten beruht, obzwar jeder Gedanke sich selbst transzendent ist, auf dem Reflexionsgesetz der formalen Äquipollenz und gehört deshalb in eine besondere gleich zu erörternde Schicht. Demnach kann nicht apriori bewiesen werden, daß es unendlich Vieles gibt, geschweige denn, daß diese Vielheit wiederum der Kategorie der Einheit unterstände und daraus die neue Kategorie der Allheit entspränge. Ein Kantianer wird sich über die Widersprüche des Russelschen Paradoxons freuen. Denn die Unendlichkeit ist nach Kant als abgeschlossene Totalität ein widerspruchsvoller Begriff; zu Unrecht werde die Vollendung der Synthesis des Durchlaufens angenommen. Dieses Argument ist heute mit Recht als psychologistisch erkannt. Denn wenn auch das unendlich Viele niemals abzählbar ist, so kann doch deshalb sein Begriff richtig gebildet sein. Gibt es möglicherweise doch einen Ausweg? Mathematisch ist freilich die Menge aller Mengen unmöglich; denn da die reine Mathematik nur eine Qualität kennt, die Gesetzmäßigkeit der Zahl, so folgt, daß die Menge des Nominativs immer nur die Eigenschaften der übrigen Mengen haben kann, mangels jeder Unterscheidung also ihren Platz unter den Mengen des Genetivs haben muß, so daß ein Widerspruch unvermeidlich wird.

Aber die Menge aller Mengen ist gar kein mathematischer Gegenstand mehr, die metaphysische Frage ist deshalb nicht erledigt. Zeigte sich auch kein Weg, die Wirklichkeit eines unendlich Vielen zu beweisen, so kann doch jetzt schon gefragt werden, ob denn der Begriff des Abso-

luten widerspruchsvoll ist. Denn das Absolute ist dasjenige, jenseits dessen nichts ist, und wir wenigstens wollen es jetzt als Einheit der qualitativen Unendlichkeit bestimmen und die logische Möglichkeit dieses Begriffes untersuchen. Der Widerspruch fällt in der Tat fort, sobald man sich entschließt, diese Gesamtheit als von allen übrigen Gesamtheiten metaphysisch verschieden zu denken. Gegen die Widerspruchslosigkeit dieses Begriffs sind jetzt nur noch zwei Einwände möglich. Das Absolute sei ein Beziehungsbegriff, also eine bloße Relation zum Relativen, also nicht absolut. Dieses Argument ist falsch. Denn das im Begriff des Absoluten Gedachte soll nicht nur, sondern kann auch von jeder Relativierung unabhängig gedacht werden. Sigwart hat den Korrelativismus, der die notwendige Zusammengehörigkeit von Subjekt und Objekt behauptet, witzig verspottet, danach könne kein Reiter zu Fuß gehen. Wie dieser außerhalb seiner zufälligen Tätigkeit des Reitens ein Mensch ist, der vielerlei verrichten mag, so ist auch das Absolute weit mehr als Beziehungsglied zu einem Relativen; gerade weil ihm keine Bezeichnung gerecht wird, so verführt die Armut der Sprache immer wieder zur Äquivokation. Nur wenn der objektive Idealismus bewiesen ist, das Absolute also als Begriff Realität hat, demnach den begrifflich zu ihm gehörigen Begriff des Relativen fordert, alsdann scheint das Absolute widerspruchsvoll zu werden. Denn es ist, so wird man einwenden, alsdann die unbegrenzte nie abgeschlossene Reihe der Relativitäten und deshalb nicht unbedingt, wie doch sein Begriff fordert. Doch wollen wir die Frage, ob und inwiefern hier eine Verletzung des Satzes vom Widerspruch vorliegt, dahingestellt sein lassen, bis der Fortgang der Untersuchung eine Stellungnahme notwendig gemacht hat.

Bisher sprachen wir von einem Subjekt und einem Gegenstand, der mit der Erkenntnis mitgesetzt ist. Ein drittes kam dabei zu kurz, das doch das nächstliegende zu sein scheint, die Erkenntnis selbst, die doch, wenn Gegenstand = etwas überhaupt ist, eine neue Gruppe von Gegenständen ausmacht, ja, wenn es außer dem Subjekt nur noch ein ideales Sein gibt, mit der zweiten Gruppe, den Gegenständen der Erkenntnis — abgesehen vom Subjekte selbst — zusammenfällt. Dies führt sogleich auf die früheren Bemerkungen zum Satz des Widerspruchs, er gehöre zur reflexiven Schicht, er sei ein Reflexionsgesetz, d. h. ein Gesetz der Wahrheit, das für das Nachdenken Norm ist. Der Satz der Identität und des Widerspruchs sowie der aus beiden folgende Satz des ausgeschlossenen Dritten gelten für das Metaphysische, d. h. das Recht ihrer Anwendung auf es ist bewiesen, weil die Identität mit sich selbst ja Begriffsmerkmal des Gegenstandes ist, also durch das Gesetz der formalen Logik nur nachgebildet wird. Am wichtigsten ist in dieser Sphäre das Urteil,

die Erkenntnis eines Sachverhaltes also, das Reflexionsgesetz zum Wirklichkeitsgesetz der notwendigen Relation. Denn der Charakter des Urteils ist die Verknüpfung, die hier im Satz als Prädikation, d. h. als Beziehung von Subjekt und Prädikat erscheint, indem diese nach ihrer inhaltlichen Beschaffenheit als irgendwie zusammengehörig behauptet werden. Ist nun die Relation im Metaphysischen, so wird sie durch das Urteil nicht erst gestiftet, sondern nachgebildet, und es wird wenigstens verständlich, wie das Urteil es überhaupt anfangen kann, seinen Gegenstand zu treffen. Natürlich braucht sich das Subjekt nicht auf die Nachkonstruktion irgendwelcher Beziehungen zu beschränken, sondern kann auch solche zwischen den Gegenständen selbst erst herstellen. Der Syllogismus ist nur eine Kombination mehrerer Urteile nach den erstgenannten Reflexionsgesetzen, die Induktion sein besonderer Fall. Jede phänomenalistische Deutung widerspricht hier den Bedingungen möglicher Fragestellung überhaupt, verleugnet alle Wahrheit und verfällt dem Selbstwiderspruch des Skeptizismus, da man die Gesetze der formalen Logik zur Aufhebung ihrer transsubjektiven Geltung selbst gebrauchen will. Nur die abgekürzteste, weil allgemeinste Formulierung, die deshalb auch nichts Neues enthält, ist der jeder Untersuchung von Anbeginn notwendige Satz vom Grunde. Da man aber aus diesen Gesetzen der Wahrheit keinen Inhalt ableiten kann, so ist es jetzt sehr unwahrscheinlich, wenn auch noch nicht denkunmöglich, daß sie nur für das Subjekt und für sich selbst gelten.

So gibt es Erkenntnisse, Geltungen, Übereinstimmungen von Urteilsinhalten mit dem Gemeinten, dem Gegenstand. Will man sie innerhalb des Seins überhaupt, zu dem sie gehören, charakterisieren, so ist das determinierende Prädikat Abhängigkeit nicht vom empirischen, sondern vom logischen Subjekte hinzuzufügen. Da aber dieses Subjekt selbst metaphysisch und ihm die Erkenntnis apriori notwendig ist, so ist insofern auch diese selbst in dem gegen die frühere Definition veränderten Sinne ein Metaphysisches und nach der obigen Erläuterung so wenig wie das Subjekt selbst eine Kategorie.

Wir erläutern diese Behauptung durch Stellungnahme zu der Frage, ob es, wie Bolzano und Husserl annehmen, Wahrheiten an sich gibt, denen es nur zufällig ist, gedacht zu werden? Dieses Problem ist von großer Bedeutung und sogar unmittelbar mit den Interessen der Weltanschauung verbunden; so schloß ja Leibniz, was die zuletzt benannten Forscher verwerfen, von der Existenz der Wahrheiten an sich direkt auf einen allweisen Schöpfer, da zu ihrem Begriffe das Gedachtwerden gehöre, sie aber im endlichen Wesen, dem Menschen nicht vollständig realisiert seien. Ich halte es für falsch, mit einem einfachen Ja oder Nein zu

antworten; man muß vielmehr unter den Wahrheiten an sich differenzieren.

Wir unterscheiden zu diesem Zwecke reale und nichtreale Sachverhalte. Die ersteren sind die hier für einen Augenblick antizipierten raumzeitlichen Verknüpfungen, von denen wir jetzt annehmen wollen, daß bei ihnen ein Subjekt nicht begrifflich mitgesetzt ist. Verdeutlichen wir das Problem an Beispielen. Schon vor Kopernikus war es wahr, daß sich die Erde um die Sonne dreht, vor Gierke war es wahr, daß Althusius der Begründer des demokratischen Naturrechts in der Neuzeit war. Aber es ist die Verdopplung unnötig, als ob nun in jedem Augenblicke alles reale Geschehen noch einmal als wahr gedacht werden müßte. Sobald der Sachverhalt eingesehen worden ist, ist aus der Tatsache ein zeitloses Gelten geworden. Wahrheit an sich läßt sich nur konditional definieren; sie bedeutet, daß, sobald der Sachverhalt erkannt ist, jeder, der richtig urteilen will, ihn als solchen und keinen anderen anerkennen muß. Ist die Wahrheit dagegen von einem Subjekt gewonnen und damit zur Erkenntnis geworden, so ist sie als Geltung subjektsabhängig. Unter den nichtrealen Sachverhalten unterscheiden wir — ohne Anspruch auf Vollständigkeit — erstens die wirklichen, d. h. die metaphysischen, die sich schon jetzt als schlechthin vom logischen Subjekt unabhängig erwiesen haben, und zweitens die idealen der Mathematik, über die sogleich eine ausführliche Auseinandersetzung folgen wird. Von ihnen gilt bezüglich der Wahrheiten an sich das gleiche wie für die realen Sachverhalte. Anders verhält es sich mit denjenigen, die wir als Gesetze der Logik kennen gelernt haben. Denn sie sind Bedeutungsgesetze der Wahrheit selbst und gehören deshalb, während die mathematischen Gegenstände nach der bisherigen Untersuchung denkbarerweise in der fiktiven Sphäre der Möglichkeit des Gedachtwerdens verharren können, zur Erkenntnis und damit zu einem Subjekt. Es braucht jedoch nicht der allweise Gott zu sein, sondern es genügt durchaus das logische Subjekt, von dem wir bisher stets im Gegensatze zum empirisch-psychologischen sprachen; in ihm sind die Gesetze, wenn nicht aktuell, so doch potentiell vorhanden. Sie werden dadurch ebensowenig zu psychologischen Tatsachen als das Subjekt selbst ein psychologisches ist. In der Formulierung kann deshalb von einer Beziehung auf das Subjekt abgesehen werden, und insofern mag man auch hier von Wahrheiten an sich in dem eben definierten konditionalen Sinne sprechen und, wenn man sich des Unterschiedes zwischen dem Geltenden und dem Mathematischen bewußt bleibt, ihre Wahrheiten an sich zusammen als „ideale Bedeutungsmöglichkeiten" bezeichnen. Das Endergebnis dieser und anderer Unterscheidungen ist die Aufstellung einer allgemeinen Gegenstandstheorie, die umfassender als die

Metaphysik ist und von den allgemeinen und besonderen Eigenschaften der in eine vollständige Klassifikation gebrachten Gegenstände handelt; zu den zuletzt erwähnten Sachverhalten kommen dann noch die realen Gegenstände, der noch übrig gebliebene Teil der „heimatlosen" Gegenstände Meinongs und schließlich die Geltungen der Ethik, Ästhetik und Religionsphilosophie hinzu, die wie die der Logik ein Subjekt voraussetzen und von uns im Fortgang der Untersuchung werden begründet werden. Will man der Gefahr des Dogmatismus entgehen, so darf solche Gegenstandstheorie nicht am Anfang der philosophischen Überlegungen stehen, sondern entspringt erst dem Endergebnis. Von ihr gilt hinsichtlich der Wahrheiten an sich dasselbe wie von den bisher besprochenen idealen Sachverhalten, deren allgemeine Beschaffenheit in ihr selbst enthalten ist. Die Wahrheit an sich ist nichts weiter als eine sehr nützliche Hilfskonstruktion, die zur Abwehr des Phänomenalismus sehr geeignet ist. Dies schließt nicht aus, daß jede realisierte Wahrheit, jede Erkenntnis subjektsabhängig ist, was sie aus bewiesenen Argumenten — soweit nämlich unsere Untersuchung vorgedrungen ist — nicht in ein erscheinendes Wissen verwandelt; es gibt „objektive Gedanken", und nur dies bleibt Objekt baldiger Prüfung, inwieweit sie auch in den Erfahrungswissenschaften erreicht werden können. Weil nun jedenfalls das logische Subjekt zur „Wirklichkeit" gehört, so sind in diesem Sinne, wie schon gesagt, auch die zu ihm gehörigen Erkenntnisse selbst ein Metaphysisches.

Die ideale Seinsart der mathematischen Gegenstände ist ein altberühmtes Problem der Philosophie. Die Mathematik beruht nicht, wie die ältere Auffassung meinte, auf der Kategorie der Quantität, ihr genügen nicht Einheit und Vielheit, sondern sie behauptet besondere Relationsgesetze. Vom Standpunkte des Mathematikers stellt sich seine Wissenschaft dar als ein hypothetisch-deduktives System, d. h. aus vorausgesetzten Axiomen wird das in ihnen Enthaltene syllogistisch erschlossen. Das philosophische Problem der Mathematik besteht nun darin, den Geltungssinn der Axiome und zugleich das Recht ihrer Anwendung in der Realität, in der raum-zeitlichen Wirklichkeit, abzuleiten. Dazu kann uns die axiomatische Methode, die dem Mathematiker freilich vollkommen genügt, auch dann nicht ausreichen, wenn die gemachten Voraussetzungen außerordentlich gering sind. Deshalb hilft uns auch die Logistik nicht weiter, nach der die logischen Verknüpfungen nur ein Teil der mathematischen sind und mit ihnen in einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre aufgehen. Das Ergebnis ist zwar nicht falsch, aber es löst das Problem nicht. Denn man hat in Wirklichkeit nur das Axiomensystem erweitert, so daß auch das Formallogische von ihm umschlossen ist, ein

Verfahren, das insofern gelingen kann, weil ja auch die Mathematik nur durch formale Beziehungen fortschreitet. Alle Erfolge in dieser Hinsicht dürfen nicht daran irre machen, daß der Gegenstand der mathematischen Verknüpfungen sich von dem der Logik unterscheidet, weshalb wir ihre Relationsgesetze als ideales Sein im engeren Sinne denen der Logik als Gelten gegenüberstellen. Die Erweiterung des Axiomensystems kann der Logistiker, was ich schon für die Logik abgelehnt habe, nur durch unmittelbare Evidenz begründen; man hat zuletzt das Logische in diesem evident Geschauten nur umständlicher ausgedrückt. So zählen Russel und nach ihm Couturat neun undefinierbare Begriffe und zwanzig unbeweisbare Grundsätze auf, und Russel bekennt sich zu dem Witzwort, die Mathematik sei eine Wissenschaft, wo man niemals weiß, wovon man spricht, noch ob das, was man sagt, wahr ist. Die Definition der Kardinalzahl geschieht durch den Begriff der Klasse, unter der man eine Mannigfaltigkeit der Werte von x versteht, für welche eine Funktion $\varphi(x)$ definiert ist. Zwei Klassen kommt dieselbe Zahl zu, wenn zwischen ihren Elementen eine eindeutige und gegenseitige Verwandtschaft oder eine eineindeutige Beziehung herstellbar ist; alsdann heißen sie gleichzahlig. Wenn auch nicht die Zählbarkeit, so werden doch die Individuen der Klassen in ihrer Einheit und Verschiedenheit, insbesondere aber das Recht der Verknüpfung vorausgesetzt. Doch braucht ein solches Gegenargument den Axiomatiker nicht einmal besonders schmerzlich zu berühren; denn von seinem Standpunkte ist es ja schließlich gleichgültig, was man als das einfachste definiert. So ist das stolze Gebäude der Logistik eine Erschleichung, deren Grund und relatives Recht sich freilich ohne weiteres einsehen läßt.

Meiner Meinung nach gibt es nur einen Weg, die Axiome der Mathematik zu begründen, nämlich Dedekinds Ableitung, nachdem man, wie unsere früheren Ausführungen versuchten, den Einwand des Russelschen Paradoxons abgelehnt hat. Freilich sind wir noch einen Beweis dafür schuldig, daß der Begriff der Einheit einer qualitativen Unendlichkeit (Dedekinds Gesamtheit aller Dinge) gegenständliche Bedeutung hat. Da ein solcher Beweis, der zugleich mit einem Schlage das Recht der Anwendung der Mathematik auf die Wirklichkeit erklärte, apriori nicht gelingt, so folgt, daß auch die Mathematik keine rein logische Wissenschaft ist. Der Begriff, dessen reale Bedeutung wir noch erkunden müssen, enthält die Existenz einer transfiniten Menge, aus der Dedekind die Existenz der Menge G, die der natürlichen ganzen Zahlen, ableitet. So gewinnt er durch die Mengenlehre die Axiome der Arithmetik; auf diese Deduktion, deren Recht von der jetzt allgemein als falsch angesehenen Voraussetzung aus unbestritten ist, kann hier natürlich nicht eingegan-

gen werden. So entspringt die neue Kategorie der Gleichheit, die von der Identität wohl zu unterscheiden ist.

Durch solche Bestimmung ist zugleich der moderne Standpunkt behauptet, der die Geometrie von der reinen Mathematik ausschließt. Während der Empirismus der Arithmetik die kritische und genetische Betrachtung verwechselt, erhielt er für die Geometrie eine unerwartete Stütze durch den Nachweis der Nicht-Euklidischen Geometrie. Unser gewöhnlich zugrunde gelegter Raum erwies sich als Sonderfall des Raumes, einer Zahlenmannigfaltigkeit überhaupt, und sogar des dreidimensionalen, gekennzeichnet durch die Eigenschaft der Ebenheit, d. h. durch Erfüllung des Axioms der Parallelen und der geraden Linie; bei der Fortlassung des ersten wie auch bei der Preisgabe beider erhält man neue widerspruchslose Geometrien, zuerst die hyperbolische und sodann die sphärische und elliptische Mannigfaltigkeit. Ja, wir wissen nicht einmal sicher, sondern nur hypothetisch, daß unser Raum wirklich eben ist, könnte er doch sehr wenig gekrümmt sein. Auch die Eigenschaften, die dem Euklidischen mit den Nicht-Euklidischen Räumen gemeinsam sind, sind nur empirisch gewährleistet: Die Dreidimensionalität und die Kongruenz, d. h. das Existieren in sich fester Körper, die vollkommen frei beweglich sind und ihre Dimensionen durch eine Drehung um die Rotationsachse nicht verändern oder, anders ausgedrückt, die Existenz einer Gruppe von Bewegungen, die in bestimmter Weise von sechs Parametern abhängen und die Dimensionen der ihnen unterworfenen Figuren nicht ändern. Natürlich braucht dies alles den Geometer nicht zu kümmern. Nachdem er seine Axiome festgelegt und ihre Vollständigkeit logisch bewiesen hat, ist er sogar verpflichtet, alle Argumentation aus der Erfahrung und der Anschauung zu vermeiden. Was freilich der Realitätssinn des Raumes überhaupt ist, kann durch mathematisch-begriffliche Erörterung nicht gewonnen werden, und wird uns erst im nächsten Kapitel beschäftigen.

Wir schließen diese Betrachtungen durch einige Bemerkungen gegen andere Theorien der Arithmetik. Sie stehen sämtlich, soweit sie nicht der Logistik zugehören, auf dem Standpunkte des subjektiven Idealismus. Dies gilt zuerst für die Nominalisten, die in den Axiomen bequeme Annahmen oder sogar nur verkleidete Definitionen sehen, die sich in der angewandten Wissenschaft praktisch bewährt haben. Zum subjektiven Idealismus rechne ich aber auch diejenigen Mathematiker, die wie Voß — und Dedekinds Ausdrucksweise verrät die gleiche Meinung — die Zahl als freie Schöpfung des menschlichen Verstandes bezeichnen. Bei dieser Auffassung bleibt das Recht, die Mathematik trotz ihrer Unabhängigkeit von der Erfahrung in den Realwissenschaften mit untrüglicher Evidenz zu ge-

brauchen, unerklärt. Die Gesetze der Logik gelten, wie wir wissen, für alle Gegenstände; hier ist das Zusammenstimmen bewiesen, obwohl diese begründete Tatsache selbst wieder, wie wir später zeigen werden, aus einer tieferen Schicht heraus verstanden werden muß. Anders ist es mit der Mathematik. Die Entscheidung über die Anwendbarkeit der Geometrie hängt allerdings von der Erfahrung ab. Aber die arithmetischen Axiome und das aus ihnen Abgeleitete bewähren sich ständig in der Erfahrung; deshalb sind sie auch ohne erkennendes Subjekt mehr als bloße Bedeutungsmöglichkeiten. Der dualistische subjektive Idealismus muß die Denkmöglichkeit zugestehen, daß zwar im reinen Kontinuum immer $2 \times 2 = 4$ ist, in der Anwendung aber die Addition von 2 Äpfeln zu 2 Äpfeln 5 Äpfel ergeben könnte und nur in empirischer Verifikation zu der Anzahl 4 führt; und doch scheint dieser Standpunkt absurd, da doch in solcher Rechenoperation von jeder Bezugnahme auf den konkreten Gegenstand abgesehen wird. Man denke auch an astronomische Berechnungen, denen wir bei der allerdings nur fiktiven Annahme eines Ausschlusses physikalischer Ursachen stets vertrauen. Auch Rickerts Standpunkt, der einer dazu fragwürdigen Axiomatik nahe steht, kommt auch vom subjektiven Idealismus nicht los. Die Theorie Kants, nach der die Mathematik Konstruktion in der reinen Anschauung ist, kann nicht mehr genügen. Zwar spricht die Tatsache der Nicht-Euklidischen Geometrie nicht gegen ihn. Denn auch Kant ist bekannt, daß mehrere Geometrien denkbar sind, aber nur eine hat anschauliche, hat Erfahrungsbedeutung. Auf eine apodiktische Gewißheit der Ebenheit des Raumes müßte freilich verzichtet werden. Vor allem stört den Mathematiker die Genügsamkeit der von ihm heute völlig abgelehnten Beweiskraft der Anschauung, die sich Kant nur durch die falsche Identifizierung des Vorstellungsraumes mit dem empirischen Raume ermöglichte. Dies ist auch dann unrichtig, wenn man das Relativitätsprinzip der modernen Physik bestreiten will, das am deutlichsten die Verschiedenheit des Anschauungsraumes von dem der mathematischen Naturwissenschaft lehrt. Kants Begründung der Arithmetik auf die reine Zeitanschauung ist psychologistisch; denn es ist für den logischen Geltungsgehalt der Zahl gleichgültig, daß der Akt des Zählens erst durch die Zeit möglich ist. Die Neukantianer der Marburger Schule haben versucht, diese Fehler zu vermeiden, indem sie den Andeutungen Kants folgten, die Mathematik im Kategoriensystem zu verankern. Nach ihnen ist die Zahl ein Ausdruck der reinen Gesetzmäßigkeit des Denkens; ihr Grundmerkmal ist die Stellenordnung oder die Beziehung des Mehr oder Weniger. Die Kritik hängt natürlich ab von der Stellungnahme zu dem allgemeinen Standpunkt dieser Schule, die Wirklichkeit und Denkbestimmtheit gleichsetzt.

Gegen ihn behaupten wir folgendes: entweder ist er objektiver Idealismus: das Denken ist metaphysische Wirklichkeit und erzeugt sich im kontinuierlichen Werden — dann ist diese Lehre für uns nicht bewiesen und wird ja auch gar nicht von den Marburgern beansprucht — oder er ist subjektiver Idealismus: die Denksetzungen sind Erzeugnisse der Wissenschaft, die unbestreitbar von den Menschen in geschichtlicher Entwicklung gemacht wird. Dann aber ist diese Logik gleichsam nur eine Verallgemeinerung des Psychologismus, der für Kants Theorie der Zahl charakteristisch ist, wie denn auch Cohen folgerichtig die Psychologie für den Abschluß der Philosophie hält. Man gerät so auch in Konflikt mit der Mathematik selbst. Denn sie behauptet, daß ihre Objekte unabhängig von ihrer Erzeugung bestehen, man verlangt deshalb einen Existenzbeweis in dem Sinne, daß jedes Neue nicht nur synthetisch gesetzt, widerspruchsfrei definiert, sondern auch als denknotwendig abgeleitet ist. Vor allem erhält man unlösbare Schwierigkeiten, indem man Raum und Zeit den Charakter der Kategorie zuweist; der Versuch, die nicht einmal feststehende Euklidische Beschaffenheit unseres Raumes apriori zu deduzieren, verführt zu den ungereimtesten Behauptungen.

FÜNFTES KAPITEL

ZUR THEORIE DER ERFAHRUNG
DIE GRUNDFRAGE DER ETHIK

Kants Ausspruch, alle Erkenntnis hebe mit der Erfahrung an, brauche aber deswegen nicht aus ihr zu entspringen, gibt einen zu einfachen Tatbestand. Die reinen Kategorien gewinnen wir allerdings erst, nachdem die Erfahrung die Urteilskraft heranreifte. Aber die Ableitung des Apriori geschieht selbst apriori, d. h. durch reines Denken und nicht durch Aufzeigen empirischer Evidenz. Anders verhält es sich mit der Erfahrung selbst. Von ihr wissen wir nur durch sie, ihr Gewißheitsgrund liegt ausschließlich in ihr; ihr kommt apriori keine metaphysische Notwendigkeit zu; ihre Deduktion gelingt nicht.

Die Erfahrung stellt sich dar als eine in Raum und Zeit vorhandene Wechselwirkung einer mindestens großen Vielheit von Dingen, unter denen auch bewußte Wesen sind, d. h. solche, die durch Wahrnehmungen von ihren eigenen Vorgängen und denen, die außerhalb ihrer verlaufen, der Außenwelt, Kenntnis erhalten. Damit ist eine neue Wirklichkeit gefunden, die Realität, wie wir stets sagen werden, deren Faktum selbst von dem Skeptizismus nicht geleugnet worden ist. Denn wenn zwar seine Behauptung zutreffen könnte, es gäbe keine allgemeingültige Erfahrung des eben definierten Sinnes, so liegt darin doch das Zugeständ-

nis, daß die individuelle Erfahrung des bestimmten Ichs nach empirischer Evidenz unleugbar ist, wie denn auch Sextus Empiricus besonders betonte, die Skeptiker leugneten nicht das infolge eines Erscheinungsbildes Erleidbare. Bisher durften wir uns mit den formalen Kriterien der Wahrheit begnügen; jetzt ist eine materiale Ergänzung notwendig. Dies ist im Reiche der Realwissenschaften wahr, was sich bei immer wiederholter Erfahrung als evident gezeigt hat, resp. aus solchen Feststellungen logisch einwandfrei abgeleitet ist. Die Quelle der Gewißheit ist hier Denken und Erfahrung, und deshalb ist das Ergebnis niemals völlig sicher, sondern nur hypothetisch, die Evidenz nach Graden abgestuft. Auch ist darüber noch nichts ausgemacht, ob unser reales Wissen über bloße Erscheinungen hinausreicht. Der bisherige Apriorismus schließt den Phänomenalismus der Realwissenschaften nicht aus; denn der Stoff, den sie verarbeiten, könnte aus irgendwelchen Gründen von vornherein nur in subjektsabhängiger Gestalt vorhanden sein.

Nun sind von uns bestimmte Notwendigkeiten nachgewiesen worden; sie sind Normen für alle nachdenkenden Wesen, müssen demnach auch für die Erfahrung gelten. Daß meine Mitmenschen ebensolche Wesen sind wie ich, ist aus dem Analogieschluß gefunden, der aus der Ähnlichkeit äußeren Verhaltens die Ähnlichkeit des fremden Seelenlebens gewinnt. Ein unbedingt Gewisses ist damit natürlich nicht behauptet, was glücklicherweise für das in den Ausführungen des vorigen Kapitels abgeleitete Apriori belanglos ist. Doch bestätigt sich selbst über das Logische hinaus die Übereinstimmung in der Erfahrung, insofern als ich die Handlungen der Mitmenschen verstehe, d. h. ihre Notwendigkeit durch die Fähigkeit meines Nacherlebens einsehe und erfahrungsmäßig die Voraussehbarkeit der Handlungen, die demnach berechnet, also auch verstanden waren, in weitem Umfange zutrifft.

Allen Subjekten und Objekten der Erfahrung sind Raum und Zeit gemeinsam. Nun ist die Zeit eine Kategorie, d. h. sie gehört zu den Bedingungen der Möglichkeit einer Fragestellung und ist daher ein apriorisches Verknüpfungsgesetz. Denn das Subjekt der Frage ist nur als nachdenkendes endliches Wesen möglich und insofern metaphysisch notwendig, — ein Ergebnis, das auch von einem anderen Gesichtspunkt her erhellt, wenn wir uns an das logisch gleichgültige, aber doch für uns unentbehrliche „Anheben mit der Erfahrung“ erinnern. In der Tat vermittelt die Zeit zwischen der transzendenten und der empirischen Sphäre. In dieser handelt es sich indes um die mit dem gesamten Erfahrungsinhalt erfüllte, vom empirischen Subjekt erlebte Zeit; sie ist dem Raum koordiniert: beide sind nur eine empirisch gewisse Tatsache, die nicht apriori deduziert werden kann. Dieser Sinn ist im folgenden ge-

meint, wenn wir der Abkürzung halber im folgenden schlechtweg von der Zeit sprechen.

Trotz ihrer nur empirischen Gewißheit sind Raum und Zeit nicht notwendig selbst dem übrigen Inhalte der Erfahrung koordiniert. Der Grundsatz, aus dem wir den Sinn des früheren Apriori bestimmten, die Kategorie sei unbedingt notwendig und daher Ordnungsprinzip des Zufälligen, muß noch einmal angewandt werden. Denn das Argument Kants bleibt in ungeschwächter Kraft: das, was das Mannigfaltige erst möglich macht, kann nicht eine Eigenschaft des Mannigfaltigen sein. So sind Raum und Zeit, diese empirisch gewissen Tatsachen, Ordnungsprinzipien der Mannigfaltigkeit der Erfahrung. Deshalb sind sie aber nicht Formen der Sinnlichkeit; wie sehr auch die Kantianer sich bemühen, die Gesetze der reinen Anschauung als ein gänzlich Unpsychologisches hinzustellen, man bleibt alsdann bei psychologischen Voraussetzungen stehen, die von keinem von ihnen vermieden wurden. Die Erkenntnislehre hat aber der Psychologie, die aus sich höchstens zu angeborenen Bedingungen der Raum- und Zeitanschauung gelangt, keine Vorschriften zu machen. Die Meinung Kants zwingt immer wieder, Raum und Zeit aus der Reaktionsweise des Subjekts zu erklären, als ob man sie nicht schon vorausgesetzt habe, sobald man von einem das Subjekt treffenden Reiz spricht! Auch hier ist also das empirische Apriori, wie wir es nennen wollen, oder die empirische Kategorie wie früher die reine Kategorie objektiv zu fassen. Alsdann kommen wir zu dem Ergebnis: *Raum und Zeit sind die Formen der Endlichkeit; gegenüber dem zeitlos Ewigen der reinen Kategorien sind sie es, die die Vergänglichkeit setzen.* Der Unterschied der Dignität verrät sich auch an ihrer Beschaffenheit: jene sind reine Begriffe und als letzte Tatsachen doch undefinierbar; Raum und Zeit — letztere vermittelt auch hier — sind gleichfalls nicht begrifflich erkennbar, was hier eine Folge ihres Erfahrungscharakters ist, aber sie sind doch wenigstens durch Begriffe bestimmbar. Erst die Anschauung, erst das Erlebnis kann uns versichern, was Raum und Zeit sind; keine begriffliche Erläuterung, keine noch so sorgfältige mathematische Charakteristik des Raumes, in der er nur eine Zahlenmannigfaltigkeit bestimmter Art ist, kann seine Erkenntnis vermitteln, geschweige denn die Erfahrung ersetzen. Insofern enthält auch Kants Lehre von der reinen Anschauung einen richtigen Kern, und das Wort Augustins bleibt richtig, er wisse nur dann, was die Zeit sei, wenn man ihn nicht frage. Es ist nur erlebbar, wie der Raum die Form des Zugleichseins, des Nebeneinander, die Zeit die des Nacheinander ist.

Übrigens ist die begriffliche Bestimmung der Zeit noch nachzu-

holen, nachdem die mathematischen Erörterungen die des Raumes bereits vorwegnahmen. Ihr Hauptunterschied zu ihm ist die nicht umkehrbare Eindimensionalität und der Charakter der größeren Allgemeinheit, da sie auch für das Psychische gilt. Sie teilt mit dem Raume die Eigenschaft der Stetigkeit (im Sinne Dedekinds), die wir oben noch nicht erwähnten. Diese definiert die Mengentheorie so, daß zwischen je zwei Punkten unabzählbar unendlich viele liegen wie zwischen zwei Zahlen die unabzählbar unendlich vielen Irrationalzahlen. Daß unser Raum und unsere Zeit solche Eigenschaft haben, ist ebenso eine bloße Hypothese wie die besonderen Beschaffenheiten, die wir schon früher dem Euklidischen Raume zuschrieben. Für den kategorialen und nicht abstrakten Charakter des Raumes macht es jedoch nichts aus, daß seine Eigenschaften nur empirisch gewährleistet sind; ja das Gegenteil enthielte einen Widerspruch, da man vom Raume selbst ja nur durch Erfahrung weiß. Die Frage nach dem Ursprung der Raum- und Zeitvorstellung, ob der Nativismus oder der Empirismus recht habe, gehört in die Psychologie, nicht in die Erkenntnistheorie; vom Standpunkte der ersteren kann es sehr wohl sein, daß Raum und Zeit erst allmählich gelernte und vollzogene Abstraktionen sind.

Ist nun auch der übrige Inhalt der Erfahrung allgemeingültig bestimmbar, wenn Raum und Zeit gleichsam ihr Konstituens sind? Da muß vor allem die Frage gestellt werden, in welchem Sinne er als real angesehen werden muß. Der Konscientialismus, der die Realität als Bewußtseinsinhalt deutet, ist uns schon einmal begegnet; schon damals wiesen wir darauf hin, wie sein logischer Beweis auf bloßer Äquivokation beruht. Die Meinung, alles über die unmittelbar gegebenen Tatsachen Hinausgehende sei hypothetisch, also unsicher, also bloße Fiktion, läßt den geordneten Zusammenhang der Erfahrung unerklärt und widerspricht jedenfalls dem faktischen Bestand der Wissenschaft. Den ökonomischen Gesichtspunkt, der mit solcher Erkenntnistheorie verbunden ist, es sei die Wissenschaft eine Anpassung an unsere Lebensbedingungen, ein Vorteil im Daseinskampf, haben wir gleichfalls schon widerlegt, sofern die Meinung ist, Wahrheit sei selbst nichts weiter wie Nützlichkeit. Soll nur dies behauptet werden, daß die Wissenschaft dem Leben dient und daß unter solchen Gesichtspunkten eine Auswahl und Bestimmung ihres Wahrheitsstrebens erfolgen muß, so ist ein solcher Standpunkt, von dem wir noch eingehend zu sprechen haben, mit jeder andern Erkenntnistheorie vereinbar. Die allein konsequente Fortbildung des Konscientialismus ist der Solipsismus. Er ist nicht unwiderlegbar, wie Schopenhauer meinte, sondern sein einziges Argument, die Identität der Welt mit meinem Bewußtseinsinhalt sei selbst-

evident, ist falsch, und seine regelmäßigen Bemühungen, wenigstens die selbständige Existenz des Nebenmenschen anzuerkennen, sind ein inkonsequentes Zugeständnis. Der Standpunkt selbst ist natürlich nicht deshalb abgetan, weil seine Beweisversuche als trüglich erkannt sind; es gilt eine andere Erkenntnistheorie mit positiven Gründen aufzubauen. Auch die moderne Form des Empfindungsmonismus, der den Unterschied des Psychischen und Physischen auf den verschiedener Betrachtungsweisen reduziert und wie eine selbständige Außenwelt so auch die Einordnung in ein selbständiges Bewußtsein leugnet, kann nicht anerkannt werden: er setzt sich nicht nur in Widerspruch zur Psychologie, die unanschauliche Bewußtseinsinhalte nachweist, er vermag auch den Aufbau der Wissenschaft ebensowenig zu erklären wie der ursprüngliche Konscientialismus, was die Aufstellung eines zu diesen Gedanken gar nicht passenden Prinzips der Stetigkeit nur bestätigt; eine unkritische Scheu vor der Metaphysik läßt vergessen, daß man doch selbst in den Empfindungen letzte Bestandteile der Realität behauptet, und sie sind, da alles Faktische schon Theorie ist, gerade als unmittelbar gegeben in ihrem wahren Sein besonders schwierig zu ermitteln.

So scheint der kritische Realismus als die natürlichste Weltansicht zu bleiben, d. h. man setzt nicht mehr wie der naive Realismus die Wahrnehmungsinhalte als doppelt vorhanden an, in derselben Beschaffenheit im Subjekt und Objekt — jede Reflexion über die Möglichkeit solcher Identität führt zur subjektiven Abbildtheorie und damit zum Skeptizismus —, sondern man behauptet, daß die denkende Erschließung der Erfahrung auf Grund des Unmittelbaren zu Begriffen führt, denen subjektsunabhängige Realitäten entsprechen. Die Stellungnahme zu dieser Erkenntnistheorie hängt von der Methode ab, die man für sie bespruchtt. Dies bedarf näherer Ausführung.

Eine Analyse der Realwissenschaften ergibt ohne Schwierigkeit, wie Hume zuerst klar erkannte, daß sie mindestens das Kausalgesetz voraussetzen, d. h. eine notwendige Zuordnung innerhalb des Realen nach Ursache und Wirkung. Die Wissenschaft stellt alles Wissenswerte fest. Deshalb kann in besonderen Fällen auch schon die bloße Beschreibung Wissenschaft sein. Im allgemeinen will sie erklären, d. h. etwas auf einen allgemeineren oder bekannteren Zusammenhang zurückführen, dessen Erklärung natürlich wieder ein neues Problem aufgibt; ihr Instrument ist dann in allen Fällen das Kausalgesetz. Es ist durchaus unzweckmäßig, den Terminus „erklären“ nur deshalb zu verbieten, weil die letzten Erklärungsgründe fehlen, und jedenfalls müßte dann ein neuer Sprachgebrauch das übliche Verfahren der Wissenschaft vom bloßen Beschreiben absondern. Wenn Verworn behauptet, eine streng wissenschaftliche Dar-

stellung kenne keine Ursachen, sondern nur gesetzmäßige Abhängigkeiten, alle Vorgänge seien durch eine Summe von gleichwertigen Bedingungen bestimmt, die alle gleich notwendig seien, so beruht dieser „Konditionalismus", der jedenfalls keine „Weltanschauung" ist, auf einem doppelten Mißverständnis. Es gibt keinen Anhänger der Kausalität, der die Ursache als ein nach Art des menschlichen Willens unsichtbar wirkendes Agens in einem Ding ansieht. Ferner wird der Kausalbegriff befehdet, weil ein gesetzmäßiger Vorgang niemals durch eine Ursache bestimmt ist. Dies hat etwas sehr Einleuchtendes. Offenbar gehen alle kausalen Verflechtungen räumlich und zeitlich ins Unendliche; wie könnte man also einer bestimmten Ursache eine bestimmte Wirkung zuordnen! Und doch geschieht dies in den Wissenschaften, die ebendeshalb auf einer Abstraktion beruhen, sich auf isolierte Teilinhalte der Realität nach dem Schema: wenn A, so ist B beziehen und deshalb sie auch gar nicht direkt abbilden. So ist Ursache diejenige Bedingung, auf die etwas, das alsdann Wirkung heißt, notwendig oder nach einem Gesetz eintritt. Dabei mag gerne zugestanden werden, daß wir nirgends auf die einfachsten Elemente stoßen; insofern ist jede Bedingung noch ein Bedingungskomplex. Aus den Gesetzmäßigkeiten der Teilinhalte leitet nun der Forscher nach Möglichkeit die Gesetzmäßigkeit oder wenigstens die Richtung des wirklichen Geschehens ab, ein Unternehmen, das nur dann vollkommen gelingen und die Welt berechenbar machen könnte, wenn sich dabei herausstellte, daß alle Gesetzmäßigkeiten Sonderfälle eines einzigen Gesetzes wären, auf das sie reduziert würden. Dies ist kein logisches Problem, sondern ausschließlich eine Frage des Materials; aus tatsächlichen Gründen ist dieser Monismus sehr unwahrscheinlich und jedenfalls dem heutigen Standpunkte der Wissenschaft unendlich fern. Denn es ist ihr bisher überhaupt nicht gelungen, für umfassendere Teilgebiete Entwicklungsgesetze nachzuweisen. Soweit z. B. die Abstammungslehre mehr als eine Arbeitshypothese sein will, ist die wirkliche Gesetzmäßigkeit der Entstehung der Arten viel zu bestritten, als daß man auch nur von einem empirischen Gesetz, d. h. einer noch unerklärten regelmäßigen Verknüpfung sprechen könnte; das Entropiegesetz der Physik beschränkt sich darauf, eine allgemeine Richtung des Geschehens anzugeben, ohne seinen wirklichen Verlauf zu enthalten. Selbst aber das eben bezeichnete Ziel als erreicht angenommen, so würde, wie es scheint, eine Laplacesche Weltformel doch noch immer die Elemente samt ihrer Anfangskonstellation voraussetzen, eine Frage, auf die sehr bald die Erörterung des Substanzproblems zurückführen wird. Jedenfalls ist, was die Kausalität anlangt, Mill dank seiner starken Begabung für die Bedürfnisse der Wissenschaften umsichtiger gewesen

als ihr moderner Verächter, der hier Comte folgt. Denn Mill erkannte, daß zu ihren Merkmalen die Unbedingtheit gehörte, und nur weil er so den Positivismus verleugnete, konnte er die wichtigen Regeln der induktiven Forschung aufstellen.

Jetzt kann die Frage des Realismus sofort beantwortet werden. Dem Anhänger der analytischen Erkenntnistheorie ist das Kausalgesetz durch das Faktum der Wissenschaft begründet und die durch die moderne Psychologie bewiesene Spontaneität des Denkens macht ihm das Verfahren der Induktion begreiflich. Er mag Humes psychologisches Schema zurückweisen und mit Riehl behaupten, die Gewohnheit könne nicht die Idee der Kausalität erzeugen, da sie abstumpfend wirke. Der prinzipielle Standpunkt Humes, der synthetisch verfahren will, wird dadurch nicht getroffen. Denn folgt man der gleichen Methode, die wir als allein berechtigt erkannten, so muß der realistische Erkenntnistheoretiker schließlich zu dem Ergebnis kommen: die Kausalität, die Voraussetzung der Erfahrungserkenntnis, ist selbst nur durch Erfahrung zu lernen — wenn auch durch denkende Umdeutung der unmittelbaren Erfahrung — und also nur durch einen Zirkelschluß abzuleiten. Der Realismus kann deshalb nie mehr als Hypothese sein, und, an streng rationalem Maßstab gemessen, hat er vor dem Konscientialismus nur den praktischen Vorzug der natürlicheren Weltansicht.

Eine Bestimmung, die die Erfahrung als Gewißheitsquelle ablehnt, kann offenbar für uns nur aus den früheren Ableitungen gewonnen werden. Und da ergibt sich sofort: einen metaphysischen Charakter, wie ihn der Realismus behauptet, kann die Erfahrung nicht haben, da sie nur empirisch gewiß ist und wir nicht wissen, in welchem Sinne Raum und Zeit als Formen der Endlichkeit real sind und der empirische Inhalt in sie eingeht. Denn dieser ist ihnen gegenüber etwas Selbständiges, da aus den allgemeinen Eigenschaften von Raum und Zeit nicht die Erfüllung einer bestimmten Raum-Zeit-Stelle folgt. Zum zweiten muß das Argument Hertz' zugestanden werden: unsere wissenschaftlichen Begriffe dürfen schon aus dem Grunde nur den Wert bloßer Bilder beanspruchen, weil es zur Rechtfertigung entgegengesetzter Behauptung eines besonderen Beweises bedürfte, ein Maßstab der Vergleichung aber fehlt. Diese beiden Gründe und nur sie führen zu einem vorläufigen Phänomenalismus der Realität.

Der absolute Agnostizismus, der alle Erkenntnis auf Erscheinungen beschränkt, ist sowohl in seiner transzendentalen als auch in seiner psychologischen Fassung ein Selbstwiderspruch. Denn die gleichen Gründe, die eine Überschreitung zur Transzendenz verbieten, wenden sich natürlich auch gegen die Setzung des Substrates, das doch als existierend

und wirksam bestimmt worden ist. Es war ein Mißverständnis des Gesetzes der spezifischen Sinnesenergien, wenn man aus ihm folgerte, nur Erscheinungen, die freilich subjektsunabhängigen Vorgängen gesetzlich zugeordnet seien, könnten von uns erkannt werden. Denn da wir ja die Subjektivität der Sinnesqualitäten nur benutzen, um die sie veranlassenden fremdgesetzlichen Beziehungen durch denkende Analyse zu erkunden, so ergibt sich, daß auch Wesen, die ganz andere Sinne haben, dieselbe Physik entwickeln müßten. Nur die beiden erwähnten Einwände behaupten sich gegen den Realismus, und hiermit hängt auch, wie wir alsbald sehen werden, seine Unzulänglichkeit, das Sinnproblem zu lösen, aufs engste zusammen.

Der Phänomenalismus ist also nur dann statthaft, wenn die Möglichkeit zugestanden wird, ihn immer zu überschreiten, sobald sich Denkwege und Denkmittel auffinden lassen; so haben wir ja selbst schon in den metaphysischen Kategorien, deren endgültige Trennung von der Erfahrung gewiß sehr befremdlich sein würde, Transzendenz behauptet und werden später versuchen, den phänomenalen Charakter der Erfahrung selbst wieder metaphysisch einzuordnen. Ihn gilt es jetzt näher zu bestimmen.

Anders als in der im vorigen Kapitel untersuchten Schicht, die aus den Voraussetzungen der Möglichkeit der Fragestellung überhaupt deduzierte, ist es in dieser Sphäre nur Erfahrungstatsache, daß einem Subjekt ein Objekt erscheint. Aus allen bisherigen Ableitungen folgt, daß diese Tatsache aus keinem logischen Zusammenhange erklärt werden kann; eben deshalb wissen wir nicht, in welchem Sinne Gegenstände in die raumzeitliche Form eingehen. Alles nicht Notwendige ist so subjektsabhängig, das Objekt in seinem ganzen Sein Erscheinung für ein Subjekt, dem es gegenständlich ist. Man wende nicht ein: es sei nur unsere beschränkte Erkenntnis, der die auch hier vorhandene reale Notwendigkeit verborgen sei. Eine Erfahrungserkenntnis, so muß mindestens zugestanden werden, kann niemals auf sie führen; denn der Ursprung des letzten Inhalts von Raum und Zeit und der ihrer selbst sind der Naturwissenschaft fremde Probleme, da die Natur uns nur Beharrung und Veränderung zeigt, so daß zu einer Selbstsetzung der Materie keine Erfahrungsanalogie besteht. Unbestreitbar ist freilich die Denkmöglichkeit, ja sogar die Wahrscheinlichkeit einer der Erfahrung zugrunde liegenden Notwendigkeit, die festzustellen unser Ziel selbst ist. Auf dem jetzigen Standpunkte kommen wir über die Abhängigkeit nicht heraus; es folgt aus ihr nur, daß auch die Erkenntnisse selbst, die die Korrelation erlaubt, nur erscheinendes Wissen sind. Auch das Argument ist nicht stichhaltig, es hätte ja doch z. B. in der Entwicklungsgeschichte der Erde kein organisches Wesen

zu entstehen brauchen und doch hätten sich dann dort subjektsunabhängige physikalische Vorgänge abgespielt. Dieser Zustand ist fast sicher gewesen und es ist sogar denkmöglich, daß in einem bestimmten Zeitpunkte innerhalb der gesamten raumzeitlichen Wirklichkeit kein Subjekt in ihm vorhanden gewesen ist. Dann wäre also eine Erscheinung für niemanden da? Das wäre doch ein Widerspruch. Sind die genannten Gründe stichhaltig, so führt der Einwand nicht zum Realismus zurück, sondern weist darauf hin, daß solcher Phänomenalismus nach einem tieferen Grunde der Erscheinungen selbst zu fragen aufgibt, was uns zunächst nicht zu kümmern braucht. Halten wir an die erfahrungsevidente Tatsache: daß ein nicht notwendiges Subjekt für ein nicht notwendiges Objekt da ist. Und welches ist nun die Eigentümlichkeit dieser Korrelation? Das wissenschaftliche Erkennen vollzieht sich so: Ich befrage das Objekt; es fordert von mir als bestimmtes anerkannt zu werden. Ich bejahe es im gültigen Urteil. Aber der logischen Bejahung geht die Korrelation voraus; sie ist, vom Standpunkte sowohl des Subjektes als auch des Objektes gesehen, ein Sollen, das etwas am Gegenstand überhaupt ist. Dieses Sollen ist aber unmöglich ein bloß logisches. Wäre dies sein primärer Charakter, so würden wir an dieser Stelle nicht weiter gelangen. Denn das Urteil ist kein praktisches Handeln, sondern ein Denkenmüssen, ein Sichrichten nach dem Gegenstand, den das Subjekt erkennen will, wie schon das vorige Kapitel das Wesen der Erkenntnis bestimmte. Im logischen Sollen ist kein ethisches enthalten. Dagegen bedeutet folgender Schluß wirklich einen großen Fortschritt. Besteht die wechselseitige Bestimmung, die Subjektsabhängigkeit des Objekts, die wir nicht aus erkenntnispsychologischen Daten, sondern aus dem gesamten Aufbau unserer Gedanken gewonnen haben, so muß das Sollen mehr als bloß logisches sein. Es ist reines oder ethisches Sollen; das Gegebensein ist Aufgabe; das Sittliche ist transzendentale Voraussetzung der raumzeitlichen Erfüllung. So ist die Erfahrung ein Inbegriff phänomenaler Geltungen, was weder die Transzendenz noch die einzelwissenschaftliche Bestimmung von Subjekt und Objekt aufhebt.

Welches ist nun für unsere menschliche Erfahrung das Subjekt, dem solches Objekt zugehört? Offenbar nicht mehr das nachdenkende logische Subjekt des vorigen Kapitels, da ihm ja phänomenale Geltungen zukommen und seine Beziehung zum Gegenstand von der Zufälligkeit des Subjekts und des Objekts aus erst gewonnen werden konnte. Es ist das logische Subjekt plus dem empirischen, das infolge der Gleichheit des Seelenlebens dieselbe Erfahrung hat. Die Synthesis dieser Subjekte ist die Menschheit, deren Begriff spätere Ausführungen deutlicher klären werden. Das Ganze der Erfahrung für dieses Subjekt ist als

Ausdruck des Sollens überhaupt ein bejahtes Einmaliges. Daraus folgt: so wenig wir das Recht erhalten, seine Geschichte durchgängig als vernünftig zu behaupten, so hat doch die empirische Realität die Anlage zur Vernunft, zur Entwicklung höherer Stufen; der absolute Pessimismus ist nicht nur, weil durch Vernunft gefunden und behauptet, ein Widerspruch gegen die Logik, sondern auch gegen die transzendental begriffene Erfahrung. Die Geschichte muß deshalb angesehen werden als ein Kampf um die Verwirklichung der Vernunft, den die Menschheit mit Bewußtsein auszufechten berufen ist; das ständige Ringen aller Elemente um die Raum-Zeit-Stelle ist uns sein sinnenfälligstes Gleichnis. So erhalten wir als einen transzendental bewiesenen Satz, was Goethe in dem Worte ausdrückt, das tiefste Thema der Weltgeschichte sei der Kampf zwischen Glauben und Unglauben, d. h. der Kampf zwischen denen, die das reine Sollen oder den Vernunftwillen über sich anerkennen und die ihn leugnen.

Ehe wir von hier die ethischen Erörterungen fortsetzen, müssen wir die Untersuchung dort wieder aufnehmen, wo wir — beim Kausalgesetz — die Notwendigkeit erkannten, den Realismus zu überschreiten.

Offenbar können wir vom synthetischen Standpunkt eine Stütze der Erfahrungsvoraussetzungen, der empirischen Kategorien, nur durch Anlehnung, durch Beziehung auf die reinen Kategorien gewinnen. Denn diese müssen sich überall geltend machen; ihr notwendiger zeitloser Charakter kann nur durch die besonderen Bedingungen der Erfahrung modifiziert werden. Die so entstehenden empirischen Kategorien sind jedoch keine Verstandesfunktionen, sondern Gesetze der Erfahrung, objektive Formen zu einem Inhalte, von denen psychologisch das gleiche gilt wie für Raum und Zeit: sie sind in dieser Hinsicht abstrakte Gegenstandsbestimmtheiten. Sachlich haben sie gleich den Formen der Erfahrung überhaupt kategorialen Charakter, d. h. sie gehen logisch als Ordnungsprinzipien dem nur durch sie möglichen Inhalt der Erfahrung voraus. Die wichtigste Kategorie des metaphysischen Seins kann uns freilich an dieser Stelle nichts Neues lehren. Denn bisher ist die Erfahrung ein Zufälliges, ihre Beziehung auf das notwendige Sein ist unbekannt, so daß sie nach der bisherigen Betrachtung — man erinnere sich der obigen Bemerkung — mit ihm nur die abstrakte, nicht kategoriale Qualität des Etwas überhaupt teilen könnte. Einheit und Vielheit gehen unverändert in das Empirische ein, ohne auch hier die neue Kategorie der Einheit in der Vielheit oder die Allheit zu rechtfertigen. Die Zahl, die, wie wir wissen, in der Kategorie der Quantität nicht enthalten ist, wird zur Anzahl, d. h. der Zahlbestimmtheit von irgend etwas, und zur Größe, d. h. zur gemessenen Zahl. Wie kompliziert die Kategorien der Einheit

und Vielheit im Zusammenhang mit der Relation werden, ergeben die folgenden Betrachtungen.

Die Substanz ist offenbar nichts anderes als das in Raum und Zeit mit sich Identische oder Beharrliche, die Kausalität die notwendige Relation des Verschiedenen in der Zeit. Die Versicherung „offenbar" macht stets stutzig, sie zeigt nach altbewährter Regel ein Gefühl der Unsicherheit an. Und doch ist ein solcher Verdacht in unserm Falle unberechtigt; denn eine rein logische Deduktion der empirischen Kategorie würde ja gerade dem ganzen hier entwickelten erkenntnistheoretischen Standpunkt widersprechen. Da die Beziehung des Metaphysischen und des Empirischen im Ganzen ungeklärt ist, demnach auch die Art und Weise, wie sich die reinen Kategorien in der Erfahrung durchsetzen, so kann aus der reinen Kategorie der Relation nicht rein rational deduziert werden, die empirische Gewißheit der Kategorie, mithin etwas nicht Zweifelsfreies, kann nicht entbehrt werden. Der Fortschritt gegenüber dem Realismus besteht jedoch darin, daß der Zusammenhang aus einer tieferen Schicht begreifbar wird, ein metaphysischer Ableitungsgrund verständlich gemacht und seiner späteren Behauptung vorgearbeitet ist. Es wäre ein Widerspruch zu unserer beständigen Lehre von der bloßen Evidenz und Irrationalität der Erfahrung, wenn an dieser Stelle der reine Apriorismus recht hätte.

Über die Unentbehrlichkeit des Kausalgesetzes für die Wissenschaften haben wir oben gesprochen; es auf die Identität zurückzuführen, halte ich für unmöglich. Die Bewegung ist anders als die Kausalität keine Kategorie; sie kann nicht aus Raum und Zeit deduziert werden, da erst der Inhalt des Raumes ein Objekt beweist, das sich, der Zeit unterstellt, bewegt. Wir behandeln jetzt noch kurz einige Spezialprobleme der Kausalität und aus Gründen, die später einleuchten werden, erst nachträglich das Substanzproblem. Newtons drittes Bewegungsgesetz behauptete die Gleichheit von actio und reactio als Axiom. Und in verwandtem Sinne haben die Freunde der begrifflichen Geschichtswissenschaft, so Comte und Spencer, das Äquivalenzverhältnis als logisches Merkmal der sukzessiven Ordnung überhaupt angesehen. Andererseits sieht Wundt den Unterschied zwischen Natur- und Geisteswelt darin, daß für die erste die Gleichheit beider Kausalglieder, für die zweite das Gesetz des Wachstums der geistigen Energie gilt, die Wirkung über die Ursache hinauswächst. So will auch Rickert für die Geschichte das Prinzip kleine Ursachen — große Wirkungen verteidigen. Solcher Zusammenhang ist freilich auch in der Natur vorhanden, indem z. B. der Funke der Lokomotive eine Pulverexplosion verursacht, weshalb man von Auslösungsprozessen spricht. Sie sind nicht mit Veranlassungen zu verwechseln, unter denen man eine Bedingung

versteht, ohne die der Erfolg aller Wahrscheinlichkeit nach auch eingetreten wäre. Die neueste Entwicklung der Physik zeigt, daß Newtons Axiom nicht einmal mehr für die Mechanik gilt. Ich möchte den Gegensatz durch eine allerdings nur formale Überlegung beseitigen. Wenn es wahr ist, daß das in der Wirkung Vorhandene mehr ist als das in der Ursache Enthaltene, so liegt dies an der Qualität der Ursache selbst, so daß auf allen Gebieten ein demnach in den Kausalbegriff aufzunehmendes Gleichheitsverhältnis besteht.

Eine ganz andere Frage als die nach der Größengleichheit ist die nach der Inhaltsgleichheit, die Behauptung, im Sinne der qualitativen Beschaffenheit müsse die Ursache der Wirkung gleich sein. Nur solcher Gedanke ermöglichte es Aristoteles, aus seinen sonstigen metaphysischen Voraussetzungen die so einflußreiche analytische Kausaltheorie zu erschließen, deren Bedeutung für die Weltanschauung wir früher erwähnt haben. Angesichts der allgemeinen Wechselwirkung ist sie heute unhaltbar geworden. Nur eine Erkenntnis, die wir noch prüfen werden, scheint geblieben zu sein: Die Unmöglichkeit eines Kausalverhältnisses und daher auch des reziproken, der Wechselwirkung, zwischen Substanzen, die in allen Eigenschaften wesensverschieden sind.

Ursache und Wirkung sind nicht gleichzeitig; denn dann müßten alle Sukzessionen zusammenfallen, die Zeit selbst wäre nicht vorhanden. Der Irrtum der Gleichzeitigkeitstheorie geht aus einer Vernachlässigung des Einflusses hervor, den die Konstanz einer Reihe von Bedingungen ausübt. Das Wirken ist natürlich gleichzeitig mit dem Bewirktwerden, da man ja schon im ersten Begriffe die realisierte Beziehung mit eingeschlossen hat. Die Wirkung beginnt sukzessive, sobald alle Bedingungen erfüllt sind, mit der Vollendung des nachträglich als Ursache Bezeichneten. Der alte Satz cessante causa cessat effectus ist durch das Galileische Trägheitsprinzip widerlegt worden, nach dem ein Körper in dem einmal eingenommenen Zustande verharrt. In ihm und seinem Gegensatz zur Scholastik erkennen wir gleichsam noch einmal die Alternative des neuzeitlichen Radikalismus: entweder totale Ruhe oder unendliche Wirksamkeit jeder Bewegung.

Das Substanzproblem, dem die letzten Erörterungen sich schon zweimal näherten, ist schwieriger als das Kausalproblem; insbesondere ist der synthetische Charakter des Kausalgesetzes so anerkannt, daß wir hier von jeder historischen Kritik absehen können. Anders verhält es sich mit der Aufgabe, die die Substanz setzt, weshalb wir hier mit einigen historischen Bemerkungen beginnen. Im Altertum und in der Scholastik galt sie als der Träger der Eigenschaften; ihr Merkmal war deshalb die Unveränderlichkeit gegenüber dem Wechsel des Inhärierenden. Descartes

und seine Nachfolger suchten ihr Wesen in der Selbständigkeit; daher auch die pantheistische Konsequenz Spinozas. Es ist bekannt, wie der Empirismus von Locke bis Hume den Substanzbegriff zerstörte und schließlich auch das Ich nur als assoziative Einheit anerkannte. Wenn Kant die Substanz wie die übrigen Kategorien als Regel der Vorstellungsverknüpfung deutet, so koordinierte er sie der Kausalität. Nach seiner Meinung ist das Schema der Substanz die Beharrlichkeit in der Zeit, das Schema der Kausalität die Aufeinanderfolge in der Zeit, soweit sie einer Regel unterworfen ist. Trotz dieser Gleichordnung wurde im Zusammenhang der Kantischen Gedanken der letzten Kategorie stets größere Bedeutung zugeschrieben. Dieser Vorzug entspringt einmal dem wissenschaftlichen Bedürfnis; ein weiterer Grund ist indes die Konsequenz der Kritik der rationalen Psychologie. Wenn Kant behauptet, daß diese Pseudowissenschaft auf einer Vertauschung des logischen Subjekts des Denkens mit einem angeblichen realen Subjekt der Inhärenz beruht, so hätte er doch wenigstens für die empirische Psychologie als Erscheinungswissenschaft den Substanzbegriff zulassen können, und nur deshalb ist er auf diese Frage nicht eingegangen, weil er in bekannter Einseitigkeit die Psychologie als Wissenschaft wegen ihres unmathematischen Charakters ablehnte. Indem man diesen Zusammenhang wenig erkannte, ist in der neukantischen Bewegung die Überzeugung von der Minderwertigkeit, ja der Unbrauchbarkeit des Substanzbegriffes herrschend geworden, während der klassische Idealismus einen anderen Ausgangspunkt nahm, die transzendentale Einheit der Apperzeption zur substantiellen Persönlichkeit vertiefte und deshalb an der Koordination festhielt. Die Marburger Rationalisten lösen allerdings die Frage verhältnismäßig leicht von ihrem Standpunkte aus: ihnen ist die Kategorie der Beharrlichkeit eine dialektische Relation zur Veränderung und deshalb selbst ein Relatives. Bei Rickert spüren wir eine gewisse Unsicherheit deutlicher; nach ihm ist die Aufgabe der Naturwissenschaft, das unübersehbar Mannigfaltige durch Relationsbegriffe, durch Gesetze, übersehbar zu machen, bis das letzte Gesetz und die letzten Dinge erreicht sind: dieses letzte Ding sei aber eigentlich auch ein Relationsbegriff, der sich nur dadurch von den andern unterscheidet, daß wir ihn als Dingbegriff behandeln! Auch will mir nicht einleuchten, mit welchem Recht Wundt für die Naturwissenschaften eine substantielle Kausalität behauptet, wobei sich die Substanz je nach dem wechselnden Stande der Erfahrungswissenschaften bestimmt, während für die Psychologie nur die aktuelle Kausalität verwertbar sei.

Wie kann die Entscheidung herbeigeführt werden? Daß die Substanzkategorie nicht zu verwerfen ist, folgt schon aus unserer Ableitung,

und es ist deshalb auch nicht angängig, sie nur dialektisch zuzulassen. Eine Probe hierauf ist die phänomenologische Erfahrung der Unmöglichkeit, einen Vorgang zu ersinnen ohne ein Etwas, an dem er stattfindet. Vielleicht kommt man auf folgendem Wege der Lösung näher. Erinnern wir uns der oben erwähnten Fiktion und denken wir uns einmal, es sei gelungen, alle Kausalreihen auf ein Gesetz zurückzuführen. Alsdann könnte es natürlich nicht mehrere Substanzen geben, da durch sie alsdann neue Wirkungen gesetzt werden würden. Dann würde das eine Gesetz zu der alleinigen Eigenschaft einer Substanz und also zu ihrer konstituierenden Eigenschaft oder Wesensbeschaffenheit selbst geworden sein. Alsdann ist der Gegensatz beider Kategorien hinfällig geworden, diejenige aber, die die Synthesis der Substanz und der Kausalität ausmacht, heißt jetzt Kraft. Insofern das nie erreichte Streben der Wissenschaft auf Verwirklichung solcher Einsicht gerichtet ist, ist nach diesem Postulat jedes einzelne Ding als Inbegriff von Wirkungsweisen zersetzbar, aber es bleibt ein Teil einer substantiellen Gesamtwirklichkeit. Es ist merkwürdig, wie weit die moderne Entwicklung der Physik unserer Bestimmung entgegenkommt, indem sie die Vorgänge in der Natur als elektrische und zugleich das Atom selbst als immaterielle Krafteinheit begreift. Aus tatsächlichen Gründen würde aber noch immer der Laplacesche Geist sein Ziel verfehlen. Gibt es nämlich, wie wir sogleich gewinnen werden, einen transzendentalen Grund, die Unableitbarkeit der Persönlichkeit zu behaupten, ist diese mithin ein Mikrokosmos, so gilt auch für sie die Synthesis der Kausalität und Substantialität; deshalb bleibt auch für die Psychologie der Substanzbegriff solange unentbehrlich, als es nicht gelungen ist, die letzte Kraftquelle der Gesetzmäßigkeit zu ergründen. Gelangt aber die Wissenschaft von ihrem Standpunkte auf zwei irreduzible Wirksamkeiten: Geist und Natur, so ist das Problem ihrer Wechselwirkung ein metaphysisches.

Die Voraussetzungen der Realwissenschaften sind jetzt abgeleitet; sie enthalten jedoch keinen einzigen apriorischen Satz materieller Art, noch ist ein solcher aus den behaupteten Kategorien abzuleiten. Auch der Satz von der Erhaltung der Energie ist nur empirisch gewährleistet; nach dem Relativitätsprinzip gilt nicht einmal mehr das Trägheitsgesetz, das ja auch gar nicht in den abgeleiteten Kategorien enthalten ist. Nur die für die Kulturwissenschaften wesentlichen transzendentalen Voraussetzungen werden wir sogleich noch eingehend weiterführen, abermals ohne logische Abhängigkeit von der Wissenschaft selbst, jedoch aus praktischen Gründen erst nach ihrer Analyse. Soweit die Vollständigkeit im übrigen noch nicht erreicht ist, ergibt sich das Fehlende durch Erfüllung der Kategorien mit einem bestimmten empirischen Inhalt; es

handelt sich alsdann um Feststellungen, deren Rechtsgrund nur die durch Denken erkundete Erfahrung ist, um Tatsachen, die anders als die Kategorie Teilen der Erfahrung als nur abstraktiv geltender Erfahrungsinhalt vorausgeht.

Raum und Zeit determinieren das einzelne, bestimmen ihm seine Stelle, aber seine Beschaffenheit ist, wie wir schon sagten, aus ihren Eigenschaften selbst nicht ableitbar, und wiederum führt die Frage, inwiefern jene beiden als prinzipium individuationis nicht genügen, in das Transzendente. Jetzt prüfen wir zunächst das bisher gewonnene Ergebnis analytisch, d. h. an der Wissenschaft nach. Da ist das einzelne zunächst in Stufen vorhanden, die jedesmal Arten und Gattungen bilden. Nach dem Kausalgesetz ist jeder Vorgang Fall einer Regel. Aber es kann ein einzelnes als individueller Schnittpunkt von Gesetzmässigkeiten vorhanden sein, die selbst entweder nicht einem gemeinsamen Gesetze unterstehen oder wenigstens nach dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaften auf ein solches nicht zurückgeführt werden können. Schließlich kann auch das Besondere sich selbst Gesetz sein. Hier erkennen wir — auch abgesehen von dem Kategorienproblem — den Unterschied zur scholastischen Begriffslogik: der moderne Forscher geht nicht vom Einzelding zur abstrahierenden Klassifikation über, sondern stellt gesetzmäßige Zusammenhänge durch Urteile induktiver Forschung fest, deren Zuordnung zu einem Begriff spätere, ja sogar nebensächliche Aufgabe wird. Das Besondere gehört in die Wissenschaft, sofern es vom Standpunkte des gesamten Erkenntniszieles von Bedeutung ist. Das Bedeutungsvolle ist das Thema der Wissenschaft, die Begriffsallgemeinheit ist nur ein Spezialfall der Bedeutungsallgemeinheit und ihr untergeordnet. Wir würden keine Wissenschaft treiben, wenn nicht die Anerkennung eines Wertes von Natur und Geschichte voranginge. Der Vernunftcharakter der Erfahrung zeigt sich darin, daß man das Ziel der Erkenntnis verfehlt, wenn man nicht ein Ideal der Wissenschaft bereits hat, das die Auswahl des zu bearbeitenden Gegenstandes ermöglicht. Dies ist nicht mehr der oft erwähnte durch die Tat auflösbare psychologische Zirkel, jeder Anfang in einer Wissenschaft werde erst durch ein Späteres begreifbar. In den Auswahlprinzipien handelt es sich um Voraussetzungen, die in der Wissenschaft selbst nur angewandt werden. Die Objektivität kann deshalb nur durch eine Subjektivität herbeigeführt werden, die selbst wieder Objektivität ist. Wohl kommen wir auch hier dem Ziele durch die Tat näher, durch Versenkung in den Geist der Philosophie und die Bedürfnisse der Wissenschaften. Aber ohne aprioristische Maßstäbe d. h. solche, die durch Realwissenschaften höchstens angeregt sind und unabhängig von jedem Er-

fahrungsinhalt gelten, keine Auswahlprinzipien, keine echte Wissenschaft. Die Begriffsallgemeinheit täuscht uns hier, da sie identisch mit der Naturgesetzlichkeit ist, hier also die kausale Wirksamkeit ohne besonderes vorausgehendes Beurteilungsprinzip genügt. Dort wo dies nicht der Fall ist, wo das Wesentliche nicht im Allgemeinbegriff enthalten ist, nicht der Stufenfolge der Arten und Gattungen zugeordnet ist, ergibt sich ein ganz neuer Aufbau der Wissenschaft, die Einordnung von Teilen zu einem Ganzen, so daß diese selbst wieder durch das Ganze bestimmt sind wie es durch die Teile. Daß die Wissenschaft dieser neuen Synthese gerecht werden muß, wenn sie das Wesentliche erkennen will, kann nicht bezweifelt werden, wie die folgende eingehende Untersuchung zeigen wird.

Denn von den allgemeinen Voraussetzungen der Realwissenschaften kommen wir jetzt zu ihren Methoden. Ihre Einteilung unter dem Gesichtspunkt des Allgemeinen und Besonderen, die von Windelband und Rickert behauptet wird, scheitert daran, daß auf allen realen Gebieten ein Allgemeines vorhanden ist, das, solange es selbst nicht wieder als Art zu einem höheren Allgemeinen erkannt ist, ein Besonderes ist. In der Einführung des relativ Historischen und des relativ Allgemeinen ist dieser Sachverhalt selbst anerkannt. Solcher Methodendualismus führt nur zur Zerreißung des Stoffes, während doch Gesetzeswissenschaften wie Psychologie und Soziologie auch für die Erkenntnis eines Einmaligen, zuletzt der Geschichte der Menschheit von großer Bedeutung ist. Überall gilt es zu versuchen, das Einzelne einem allgemeinen Zusammenhange einzuordnen, und nicht aus Gründen der Logik, sondern des Materials entscheidet sich der Grad der Subsumierbarkeit unter den Allgemeinbegriff. Er findet seine Grenze im genialen Menschen, dessen Seelenleben einzigartig und unvergleichbar ist; es gibt keinen Grund zu der Annahme, daß das Individuum ausschließlich Sohn seiner Zeit, Schnittpunkt sozialer Fäden sei, ist doch sogar jeder Mensch, außerdem daß er gesellschaftliches Wesen ist, noch etwas anderes. Schon am Schlusse des dritten Kapitels haben wir angedeutet, daß wir bei einer anderen Auffassung auf einen Relativismus, also auf einen Selbstwiderspruch, geraten, und bald werden wir sogar durch transzendentale Begründung der Persönlichkeit die empirische Evidenz zur Gewißheit erheben. Alle Versuche der begrifflichen Geschichtsauffassung sind hoffnungslos und unterliegen der Gefahr, gerade die wertvollen Elemente der Realität fortzulassen und so leere und nichtssagende Schemate zu erhalten oder den Zirkelschluß zu begehen: das „Kulturzeitalter“ wird so weit gespannt, daß noch gerade der größte Mensch dieser Epoche hineinfällt, und das, was ursprünglich nach ihm, nach seiner repräsentativen Be-

deutung genannt wurde, erscheint jetzt nachträglich als seine Ursache. Damit soll nicht geleugnet werden, daß regelmäßig die Freiheit selbst des genialen Menschen von seiner Zeit beschränkt ist und daß es sogar die ausgezeichnete Aufgabe des Historikers ist, die geheimen Verknüpfungen aufzuweisen, die selbst ihn an das Milieu binden. Wie die Geschichte ist aber auch die Natur zuletzt ein Einmaliges. Rickerts Ideal der Naturwissenschaft, von dem wir schon beim Substanzproblem sprachen, erklärt sich nur durch den konszientialistischen Ausgangspunkt; in Wirklichkeit ist auch das Ziel der Naturwissenschaft „die im Zusammenhange aufgefaßte einmalige Natur und somit das Einmalige, auch wenn es durch das Allgemeine erleuchtet wird". So erhält jetzt der alte Gedanke vom Makrokosmos und Mikrokosmos eine neue Beleuchtung: die kleine und die große Welt sind durch den Charakter der Einmaligkeit verbunden. Demnach zeigt die Analyse der Wissenschaft, daß ihre Voraussetzung, die Wertung des Einmaligen, die gleiche Behauptung enthält, die wir aus dem Wesen der Erfahrung transzendental bewiesen, und ist hierdurch deduziert.

Diese Ableitung macht es wahrscheinlich, daß in der Tat ein großer Unterschied zwischen Natur und Geist besteht. Ihn müssen wir jetzt näher erläutern. Von den Fällen abgesehen, in denen eine Beschreibung wissenschaftlich gerechtfertigt ist, ist für die Naturwissenschaft ein Besonderes nur als vorläufig nicht mehr subsumierbarer Allgemeinbegriff oder als Schnittpunkt allgemeiner Gesetze vorhanden. In der Geschichte der Menschheit handelt es sich dagegen um wesensverschiedene Gegenstände, um Geltungen, ideale Objektivitäten, die wir teils schon begründet haben, teils noch begründen werden: um Wissenschaft, Sittlichkeit, Kunst und Religion; sie realisieren sich in Subjekten und nur in diesen und werden zu Werten, sofern sie von ihnen anerkannt werden, zu Normen, insofern wir auf die Möglichkeit der Übertretung reflektieren. Im geschichtlichen Leben ist also ein Stoff vorhanden, der selbst wertvoll ist, etwas, das wahr oder falsch, schön oder häßlich, gut oder böse, heilig oder unheilig ist. Die Gemeinschaft dieser Werte bezeichnen wir als Kultur und trennen sie von der Zivilisation als ihrer Naturgrundlage ab. Die Aufgabe des Historikers ist, unter Zugrundelegung der durch das Wertsystem bestimmten Auswahlprinzipien festzustellen, wie weit die Menschheit in der kausalen Abfolge ihrer Kulturentwicklung gekommen ist. Rickerts Meinung, der Historiker beziehe nur seinen Stoff auf Werte, ohne über sie selbst zu urteilen, bleibt auf halbem Wege stehen und ist im Grunde sehr wohl vereinbar mit der Ansicht derer, die die Geschichtswissenschaft auf die Darstellung der

„kausalen Wirksamkeit“ einschränken; denn auch sie kann zugeben, daß die Vorgänge, die geschildert werden, eine kausal nicht mehr verständliche Tatsächlichkeit sind, und die begriffliche Geschichtswissenschaft ablehnen, weil das Wirksamste in irreduziblen Kausalzusammenhängen enthalten sei. Rickert will die Zuordnung des Wertvollen zum Zentrum eines Kulturkreises als Einfügung eines Teiles in ein Ganzes; entweder bedeutet solche Auswahl Unterwerfung unter die Kausalität wertbehafteter Ereignisse oder Wertbeurteilung.

Aus folgenden Gründen kann nur das letztere in Betracht kommen, wobei wir unter Werturteil ein Urteil verstehen, in dem nicht nur der logische Wert enthalten ist; denn daß ein gültiges Urteil jedenfalls Wahrheitswert haben muß, ist ja selbstverständlich und kann nicht Gegenstand eines besonderen Problems sein. Erstens genügt das Kausalprinzip der Kulturgeschichte deshalb nicht, weil die Verflechtungen in die Zukunft unendlich fortgehen, daher der Glaube an bestimmte Fortwirkungen unentbehrlich wird. Schon aus ihrer Unberechenbarkeit folgt die Notwendigkeit, den immanenten Standpunkt zu überschreiten, falls anders der Historiker den echten Begriff der Wissenschaft hat, die niemals bloße Häufung von Tatsachen ist, sondern als Inbegriff von Urteilen einen einheitlichen Zusammenhang herstellen will. Zu der Unabgeschlossenheit tritt zweitens die Verschiedenheit der Wirksamkeit hinzu. Aus der Summe der Merkmale, die in dem ursprünglichen Wertkomplex enthalten sind, scheiden sich sofort und im Verlaufe der geschichtlichen Entwicklung immer mehr die als wesentlich und die als unwesentlich geltenden ab. Die Beziehung der späteren Epoche auf die frühere festzustellen, was der Historiker nicht umgehen kann, ist nur durch ein Werturteil möglich, das eine bestimmte Ansicht vom Wesen enthält, die auch den ursprünglichen Tatbestand bereits formt; ein gutes Beispiel hierfür wird uns im zweiten Teil des Buches der Streit um das „Wesen des Christentums“ sein. Drittens ist die Tragweite, die Bedeutung einer Wertwirklichkeit überhaupt nicht ohne sachliche Stellungnahme zu würdigen. In die Geschichte der Wissenschaft, Kunst und Literatur gehört das, was auf Grund des logischen und ästhetischen Urteils bejaht werden muß einschließlich derjenigen Irrtümer, die oft wesentlicher sind als kleine Wahrheiten; Fortschritt und Verfall sollen in ihren Bedingungen erkannt werden. Die Geschichte der Religion kann vollständig nur von einem Ideal der Religon aus begriffen werden. Für die politischen Vorgänge, an denen meistens das Hauptinteresse des Historikers hängt, ist derselbe Sachverhalt schwerer einzusehen; wir verweisen auf spätere Ausführungen, die zeigen werden, daß die Rechts- und Staatswissenschaften zu den Kulturwissenschaften gehören, daß dem-

nach zur Feststellung des Wesens von Recht und Staat Werturteile erfordert sind. An dieser Stelle würde uns dieser Nachweis zu lange aufhalten, und da er außerdem aufs engste mit praktischen Fragen der Politik verknüpft ist, so ist es zweckmäßig, die ganze Erörterung auf den zweiten Hauptteil, die Untersuchung der Kulturprobleme selbst, zu verschieben. Viertens hat der Geschichtsforscher alles das in die Darstellung einer Epoche hineinzunehmen, was in ihr selbst entweder überhaupt nicht oder nicht nach Verdienst wirksam wurde. Eine andere Auffassung würde zu der grotesken Konsequenz zwingen, daß z. B. eine Philosophie nicht zur Geschichte gehören würde, wenn man auf sie erst später, nachdem die Lösung selbständig wiederholt wurde, auf Grund der neuen Einsicht aufmerksam geworden ist. Natürlich ist die Arbeit des Historikers, die man nicht mit der des Soziologen verwechseln darf — über seine Aufgabe später —, nur dann merklich durch Werturteile beeinflußt, wenn seine Forschung darauf gerichtet ist, das Ganze der geschichtlichen Wirklichkeit zu ergründen oder von ihm aus einen Teil zu verstehen. Deshalb ist es schließlich ein belangloser Wortstreit, ob man schon die bloße Quellenkritik und -kunde Wissenschaft nennen will; sie würde dann der oben zugelassenen beschreibenden Wissenschaft entsprechen, einfach deshalb, weil sie etwas Wissenswertes feststellt. Ein Werturteil ist auch hier nicht immer zu umgehen, wie besonders deutlich die Würdigung der Wunderberichte zeigt. Entsprechend der Weltanschauung, die Wunder apriori für möglich hält oder verwirft, hält der eine Historiker die Quelle für möglicherweise zuverlässig, der andere von vornherein für falsch. Bei kleineren Aufgaben mag im ganzen häufig innerhalb des Problemkreises die kausale Forschung genügen; daß man ihn überhaupt behandelt, dazu ist, will man nicht in unwissenschaftlichem Tatsachenkultus ertrinken, zuletzt ein apriorisches Auswahlprinzip erfordert. Es versteht sich von selbst, daß der Historiker sich an die allgemeinen Werturteile seiner Zeit anlehnen darf, daß ihm solches Verfahren selbst gar nicht zum Bewußtsein zu kommen braucht, daß er den Sinn der Geschichte in psychologischem Zirkel aus ihrem Studium selbst begreifen kann. Immer gilt die Alternative: Infolge der Notwendigkeit des Maßstabes wird die Kulturgeschichte entweder, weil er subjektiv ist, zur Kunst oder dann erst zur Wissenschaft im strengen Sinne, wenn es gelingt, ihn apriori zu begründen, d. h. aus den Voraussetzungen der Erfahrung überhaupt abzuleiten. Man wende nicht Rankes Objektivität ein; denn abgesehen davon, daß er sie gelegentlich direkt verletzte: sein Beurteilungsprinzip ist ja gerade, daß jede Epoche zu Gott sei, d. h. einen Selbstwert habe, und deshalb lehnte er einen universalistischen Fortschritt ab, weil Gott sonst eine Ungerechtigkeit gegenüber den

früheren Generationen begehen würde. Seine Ideenlehre ist also selbst religiös gegründet, und nur so konnte er die Ereignisse der modernen Welt auf die ein Ganzes bildende europäische Kultureinheit beziehen. In gleichem Sinne bewertet auch Diltheys Typenlehre. Der letzte Schein der Paradoxie würde schwinden und eine Aussöhnung mit den gewöhnlichen Meinungen der Historiker ermöglicht werden, wenn sich Rankes Auswahlprinzipien als berechtigt erweisen sollten. Es erhellt hieraus die Unmöglichkeit, vom Standpunkte einer realistischen Erkenntnistheorie, die, wie wir schon sagten, jedenfalls das Sinnproblem nicht lösen kann, die Geschichte zum Range einer Wissenschaft zu erheben. Solches Apriori muß sehr sorgfältig von solchen uneigentlichen Kategorien geschieden werden, wie z. B. „Idealtypen" sind, zur Vereinfachung dienende, als solche erkannte Hilfsbegriffe oder das Verstehen, eine Sonderform kausaler Interpretation, die eine empirisch verifizierte Gleichheit der Menschennatur behauptet. Der Fehler der spekulativen Geschichtsphilosophie insbesondere Hegels war nicht der, daß er überhaupt „konstruierte", sondern, daß sein Auswahlprinzip, die metaphysische Logik, bereits den Ablauf der Geschichte mitenthielt, wobei dann Kollisionen mit der empirischen Geschichtswissenschaft eintraten, die uns darauf hinweisen, daß auch in Hegels System irgendein Fehler stecken muß. Dies ist aber eines der unvergänglichen Verdienste des spekulativen Idealismus; er kam nicht nur dem Wesen des Geschichtlichen, das er als Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit bestimmte, am nächsten; er entdeckte überhaupt den eigentlichen Sinn des Geschichtlichen im Zeitlosen.

Wie gewinnen wir aber die Maßstäbe der Historik, wenn sie nicht aus der Geschichte selbst abgeleitet werden dürfen? Wir haben sie bereits. Die obige Deduktion der Erfahrung hat ja gerade zur Aufstellung eines Themas der Geschichte geführt, das nichts anderes als das gesuchte Auswahlprinzip selbst ist. Schon vor der Analyse der Geschichtswissenschaft haben wir ein Ergebnis erzielt, das, wie sich jetzt herausstellt, ihr die notwendigen Voraussetzungen vermittelt, ohne ihre berechtigten Ansprüche auf Selbständigkeit zu verletzen. Der Charakter der Erfahrung ist Aufgabe überhaupt und insofern Sollen; die Kultur- oder die Wertgemeinschaft ist aber realisiertes Sollen. Jetzt erst rechtfertigt sich die obige Unterscheidung der Kultur von der Zivilisation, deren Grund ein ethischer ist.

Es gibt nur zwei Möglichkeiten, die Kultur zu definieren. Entweder sieht man in ihr eine zunehmende Herrschaft über die Natur und ihre Kräfte. Man weist ihr dann eine naturwissenschaftliche und wirtschaftlich-technische Aufgabe zu, und neben dem Naturforscher kommt

dann der Sozialphilosoph nur insoweit zur Geltung, als etwa eine möglichst gleichförmige Verteilung der durch Bezwingung der Natur erworbenen Güter gefordert wird. Neben dieser technischen Auffassung der Kultur steht eine zweite; nach ihr ist sie gerichtet auf die Verwirklichung idealer Ziele, die in sich selbst ohne Rücksicht auf die Nützlichkeit Bedeutung haben. Kultur ist hiernach autonome Geistigkeit, Wertwirklichkeit; die in der ersten Bestimmung behaupteten Zwecke sind ihr nur Naturgrundlage. Die zweite Definition gründet sich wie die erste auf ein Werturteil und ist deshalb für uns objektiv begründet, weil das Sollen nach unserer Ableitung bereits im ursprünglichen Erfahrungscharakter enthalten ist, der Sinn der Erfahrung selbst ist. In ihrer Voraussetzung ist bereits ihr Ziel enthalten. Der Rechtsgrund der Sittlichkeit ist mithin weder der Vorteil noch Gottes Wille, noch die Logik, noch die intuitive Gewißheit. Jetzt gewinnen wir auch eine Antwort auf das zweite Problem der Ethik nach dem Inhalte der Sittlichkeit, dem Wertsystem selbst, das dem Historiker zugleich die notwendige Besonderheit und praktische Brauchbarkeit der Auswahlprinzipien übermittelt. Die Norm der Vollkommenheit ist tautologisch, der Formalismus leer, weil er die Handlungen nach subjektivem Bestimmungsgrunde differenziert und demnach entgegengesetzte und auch solche anerkennen muß, die wie z. B. den Mord die allgemeine Überzeugung verwirft. Doch auch hier bedürfen wir nicht der analytischen Methode: Die Urtatsache des Sollens weist darauf hin, daß wir sollen sollen, d. h. die Wertgemeinschaft verwirklichen, in der die vier oben genannten Werte enthalten sind. Wir erhalten folgenden kategorischen Imperativ: Handle so, daß, da du überhaupt verpflichtet bist, dein Handeln qualitativ und quantitativ ein Maximum an Kulturleistungen zu fördern imstande ist. Ist der feindliche Konflikt zwischen dem Wollen und dem Sollen getilgt, so ist der Mensch zur schönen Seele gesteigert. Das höchste Gut ist die Realisierung aller Werte, die die Religion deshalb vollendet, weil sie die Einordnung des Menschen in das Gesamtsein vollzieht. Wenn auch das sittliche Sollen auf die Verwirklichung der übrigen Werte gerichtet ist, so behält es doch seine Selbständigkeit, indem es die Bedingungen herstellt, unter denen allein der einzelne und die Gemeinschaft und mit ihnen jene höchsten Ideen fortschreiten. Jedes Individuum ist zur Aufgabe verpflichtet; aber der einzelne ist endlich und daher nur zu begrenzter Leistung fähig. Deshalb ist das höchste Gut die Totalität, die durch die geschichtliche Aufeinanderfolge eigentümlicher Menschen und eigentümlicher Epochen als konkrete Allgemeinheit erarbeitet wird und zugleich mit stets zunehmender Entfaltung und Vertiefung des Geistigen verbunden ist. So wird das Individuum zur Indivi-

dualität, zur Persönlichkeit, d. h. zur bestimmten wertimmanenten Einheit, die der Vielheit ihrer Teile Gesetze gibt; die früher als empirisches Faktum aufgenommene Unableitbarkeit des genialen Menschen ist auf solche Weise nunmehr transzendental begründet. Solches Auswahlprinzip betätigt Rankes Glauben an den Selbstwert jeder Epoche und weiß doch ihr Eigentümliches in ein Ganzes zu stellen, innerhalb dessen es eine Stufe bildet, und aus ihm zu begreifen. Ob aber überhaupt die Menschheit ihr Ziel erreicht und wie weit sie bisher gekommen ist, hat der Historiker allein auf Grund der so erst ermöglichten Kausalanalyse zu prüfen; häufig genug muß er Verfallssymptome konstatieren; ihre Anzeichen in der Gegenwart werden wir selbst später eingehend feststellen. Zugleich ist uns die Anerkennung eines berechtigten Kerns im Historismus möglich: Der Inhalt der Sittlichkeit hängt ab von den Bedürfnissen und notwendigen Lebensbedingungen einer Kulturepoche, einer Individualität. Es ist eine falsche Ethik, die von jedermann die Aufopferung des eigenen Ichs zugunsten des andern, den absoluten Altruismus verlangt. Vielmehr ist gerade die Persönlichkeit die vorzüglichste Trägerin des Allgemeinen, des Überindividuellen, das in persönlichsten Leistungen und nur in solchen den größten sachlichen Wert erzielt. Um seiner Verwirklichung willen darf der große Mensch ebenso rücksichtslos gegen andere sein als gegen sich; dann ist er vornehm, wenn es ihm gelingt, ganz konkrete Sachlichkeit zu sein, d. h. wenn er mit der energischsten Verteidigung seiner Persönlichkeit eine vollkommene Gleichgültigkeit gegen seine Person verbindet — analog der Tatsache, daß echte Verehrung des Helden die zufälligen Bestimmtheiten seiner endlichen Existenz außer acht läßt.

Das Berechtigte des Individualismus ist damit anerkannt und zugleich einem universalististischen Standpunkte eingeordnet.

Man hat ein Individual- und Sozialprinzip unterschieden; nach dem einen solle das Individuum Zweck der Gesellschaft, nach dem andern die Gesellschaft Zweck des Individuums sein. Nun gilt es allerdings den Individualismus der Aufklärung zu überwinden, aber daraus folgt nicht notwendig die Forderung auf soziale Knechtung des Individuums, z. B. durch den Staat. Da nämlich die Kausalbeziehung zur Kultur der übergeordnete Maßstab ist, so schließt unser Anti-Individualismus gerade die Freiheit des Individuums ein. Ein Fundamentalirrtum unserer Zeit, eine Folge der „Aufklärung", ist die Identifizierung des Überindividuellen mit dem Sozialen, das Außerachtlassen des metaphysisch Überindividuellen. Und doch ist dieser Unterschied für die ethischen und daher auch für die kulturwissenschaftlichen Probleme,

vor allem aber für unsere ganze Lebenspraxis von größter Bedeutung. In theoretischer Hinsicht ziehen wir aus diesem Gegensatz folgende Konsequenzen. Die Soziologie ist nicht Philosophie der Geschichte, ihr wesentlicher allgemeiner Teil, sondern Wissenschaft vom Sozialsein, den Tatsachen der Gesellschaft. Diese ist nicht äußere Regelung, sondern Wechselwirkung der Individuen, die wie alle Wechselwirkung nur durch Gleichheit der Substanz möglich wird, hier durch die Gleichheit der normativen und psychologischen Anlagen. Die Soziologie betrachtet einleitend die Naturbedingungen der Gesellschaft und diejenigen psychologischen Tatbestände, die für den Menschen als soziales Wesen am wichtigsten sind, da dieser Teil der Psychologie, die Sozialpsychologie, die erste Hilfswissenschaft der Soziologie ist. Sodann zerfällt sie in zwei Hauptteile: in die Statik als die Theorie des Gleichbleibenden, des mindestens in vielen, wenn nicht in allen Gesellschaftsordnungen Vorhandenen; sie untersucht 1. die Arten oder Formen, 2. die Verdichtungen der Wechselwirkungen, 3. die sozialen Folgen bestimmter Kulturinhalte. In der Dynamik zählt die Soziologie, die man hier auch als spezielle bezeichnen kann, die typischen Gesellschaftsverfassungen auf, wie sie in ursprünglicher Differenziertheit vorhanden gewesen sind und von da sich einheitlicher bis in unsere Gegenwart hin fortbewegt haben. Wohl kann sie allgemeine Entwicklungstendenzen geben, nicht aber in absehbarer Zeit einen Anspruch auf Feststellung eines Entwicklungsgesetzes erheben, das vielleicht gar nicht existiert; es würde zugleich historisch und nicht nur sozial sein, da die vollständige Veränderung der Gesellschaft von den normativen Inhalten des Erlebens und ihren Kausalitäten natürlich unabtrennbar ist. Hier erhalten wir deshalb, je weiter wir vordringen, die Methodik der Geschichtswissenschaft, während für den ersten abstraktiv verfahrenden Hauptteil der Soziologie der Ausschluß der Werturteile gefordert werden kann und deshalb gefordert werden muß; die dritte Unterabteilung setzt freilich auch hier schon die richtige Erkenntnis der transzendentalen Objektivität des Wertbegriffes voraus. Abgesehen hiervon hat es also einen guten Sinn, die Werturteile aus den Sozialwissenschaften zu verbannen, zu denen außer der allgemeinen Sozialwissenschaft, der Soziologie, nur die Sozialökonomik und Sozialstatistik gehören; denn hier fällt die historische Betrachtung aus, was der Mensch außerhalb seiner Sozialität durch die sachlichen Erlebnisse der Kulturinhalte selbst ist. Dagegen ist die Volkswirtschaftspolitik ein Teil der Sozialethik, die selbst wieder nur eine besondere Abteilung in der Ethik überhaupt ist. Solange keine spekulativ begründeten Werturteile anerkannt sind, deren Ableitung hier versucht, aber von der empirischen Forschung sorgfältig getrennt wurde, hat der Nationalökonom, abge-

sehen von bloßen Beschreibungen, dem Politiker nur bestimmte abstraktiv gewonnene Gesetzmäßigkeiten des sozialen Lebens zu enthüllen und ihn über das, was er kann und überhaupt will, aufzuklären; seine Untersuchung gehört alsdann zur Sozialökonomik. Daß auch eine Geschichte der volkswirtschaftspolitischen Bestrebungen in letzter Hinsicht nur durch ein Werturteil zur wissenschaftlichen Einheit gebracht werden kann, folgt wegen ihrer Verflechtung in das allgemeine historische Sein aus unserer allgemeinen Stellungnahme, die wir für das politische Leben allerdings später noch besonders begründen werden müssen. Ein weiterer Teil der Sozialethik, zugleich der praktische Teil der Soziologie, ist dann technisch, d. h. er beschäftigt sich mit der praktischen Anwendung bestimmter soziologischer und naturwissenschaftlicher Erkenntnisse auf das soziale Leben; so entstehen Sozialpädagogik, Sozialbiologie (Rassenhygiene) und Sozialhygiene. Aber alle gesellschaftlichen Tatsachen bleiben dem historischen Leben untergeordnet. Freilich ist nur durch die Gesellschaft, die eine unbeschränkte Zahl miteinander verbundener Individuen zur Verfügung stellt, die Geschichte, die Entfaltung der Wertgemeinschaft möglich; so ist das Sozialsein die Form des transzendentalen Lebensinhaltes der Menschheit, der Körper als Gefäß ihrer Seele. Deshalb ist die Soziologie Hilfswissenschaft der Geschichte — nicht sie selbst. Die eine betrachtet den Gegensatz: Individuum und Gesellschaft, die andere den Gegensatz: Persönlichkeit und Menschheit. Von letzterem handelt die Geschichte, indem sie zugleich die Zivilisation als die Naturgrundlage des Kulturlebens in die Darstellung hineinnimmt. Soziologie und Geschichtsphilosophie entsprechen nicht ganz dem Gegensatz: Zivilisation und Kultur. Denn die erstere, die Naturbeherrschung, ist jedenfalls ein wichtiges Kulturmittel; sie hat als angewandte Wissenschaft engste Beziehung zum logischen Wert und gehört zum ethischen, insofern der Verkehr die Menschheit zu einer empirischen Einheit gestaltet. Die technische Gewalt, zu der alle Wirtschaft gehört, ist also selbst ein Wert, obzwar im Unterschied zu den bisher erhaltenen ein Fremdwert, kein Eigenwert. Darin liegt aber zugleich die Berechtigung in uneigentlicher Bedeutung von Kultur in dem erweiterten Sinne zu sprechen, der auch den verbreiteten Sprachgebrauch: soziale und wirtschaftliche Kultur gestattet. Wir brauchen diesen Terminus nicht zu scheuen, sobald das in ihm Gemeinte klar erkannt ist. Die sozialphilosophischen Voraussetzungen der Soziologie: wie nämlich die Gesellschaft möglich sei?, eine Frage, die wir soeben beantwortet haben, gehört in die Geschichts- oder Kulturphilosophie selbst. Sie ist die allgemeine Erkenntnistheorie und Metaphysik des historischen Werdens, während die Soziologie durchaus

eine Einzelwissenschaft ist, die über keine anderen Methoden als die übrigen Einzelwissenschaften verfügt.

Es bleibt uns nur noch übrig, die Unmöglichkeit einer individualistischen Ethik aufzuzeigen, die man gewöhnlich einer universalistischen als ebenso unbeweisbar wie unwiderlegbar gleichordnet. Solcher Standpunkt behauptet entweder einen Individualismus der Gleichheit oder der Macht. Die erste Form ist die der liberalen Aufklärung: jeder soll soviel Rechte haben als dadurch die gleichen Rechte der andern nicht verletzt werden. Wer sieht nicht, daß dieser vielverkündete Grundsatz einen Zirkel enthält! Denn in der Definition des Rechts kehrt ja das zu Definierende wieder. Wie kann man wissen, welche Rechte einer hat, wenn sie durch die doch gleichfalls gefragten Rechte der andern abgegrenzt werden sollen! Die Machtdoktrin aber, die jedem soviel Recht zuweist als er Macht hat, führt, da der Erfolg für alle Gegenwartsprobleme noch gar nicht feststeht, überhaupt nicht zu einem Maßstab, der — und dies ist doch der Zweck aller Ethik — die Handlungen zu differenzieren gestattete. Er bedarf also einer Einordnung in ein höheres Prinzip, das wir als Kulturaufgabe bestimmt haben, wobei uns freilich ihr letzter transzendenter Sinn noch fehlt. Werden aber im Falle der Gleichheitsdoktrin die einzelnen Rechte festgelegt, so ist zwar das Unlogische beseitigt, eine sittliche Sphäre von einer unsittlichen geschieden. Fragt man aber nach dem Rechtsgrunde solcher Trennung, so muß der Individualist entweder auf seine Angabe verzichten oder sich auf eine überindividuelle Notwendigkeit der Unterwerfung berufen, — und damit hat er den primären Charakter der Pflicht, den echten Charakter des Sollens zugestanden, dessen Begriff bereits über die individuelle Wohlfahrt hinausführt, den wir als Voraussetzung der Erfahrung abgeleitet haben.

SECHSTES KAPITEL

ZUR THEORIE DER MYSTIK

Unsere Aufgabe, Maßstäbe der Kultur abzuleiten, ist noch unbeendet. Es gilt jetzt die transzendental begriffene Erfahrung dem Transzendenten einzuordnen, damit Sinn und Möglichkeit der Religion erkannt werde. Wir wissen ja, daß der Phänomenalismus immer überschreitbar ist, sobald sich Denkmittel und Denkwege hierzu auffinden lassen; es wäre auch sehr befremdlich, wenn nicht die Dualität des logischen und des empirischen Subjektes überwunden würde.

Offenbar hat die Erfahrung, die wir als Kampf um die Verwirklichung der Vernunft bestimmt haben, dann und nur dann metaphysische

Bedeutung, wenn es gelingt, zu zeigen, daß das Absolute ihr wesensverwandt, mithin Geist ist. Hierzu führen nun in der Tat alle Überlegungen, die das in der Theorie der Erfahrung problematisch Bleibende zum Ausgangspunkte nehmen und von hier aus eine letzte Einheit herzustellen suchen. Mehrere Gründe führen zu dem gleichen Ergebnis, wobei auch der Sinn der Definition: das Absolute ist Geist erst deutlich werden wird.

Das erste Argument behauptet folgendes: Im Gesamtzusammenhang der Erfahrung sind uns konstitutiv und reflexiv apriorische, empirisch kategoriale und empirische Gesetzmäßigkeiten und dazu das einmalige Faktum begegnet. Wie ist ihre Vereinbarkeit am ehesten oder vielleicht allein möglich? Häufig schließt man aus der Übereinstimmung von Denken und Sein auf die Notwendigkeit eines gemeinschaftlichen Grundes, der regelmäßig teleologisch gefaßt und auch wohl als Gott bezeichnet wird. Dieses Argument können wir uns so nicht aneignen. Denn wir haben ja die Geltung der Reflexionsgesetze nachgewiesen, die Übereinstimmung synthetisch abgeleitet. Trotzdem ist nun ihre Notwendigkeit keine Selbstverständlichkeit, über deren Grund zu reflektieren sinnlos wäre. Denn sie enthält, daß ein absoluter Dualismus zwischen Denken und Sein infolge des tatsächlich vorhandenen Zusammenstimmens unmöglich ist. Dieser Sachverhalt will aus einer tieferen Schicht erklärt sein. Nehmen wir jetzt hinzu, daß in aller bisherigen Erfahrung auch die empirischen Kategorien zu der empirischen Gesetzmäßigkeit und allem Einmaligen gepaßt haben, so müssen wir für diese Übereinstimmungen einen gemeinschaftlichen einheitlichen Grund annehmen, diese Tatsachen verlangen eine Einordnung überhaupt. Aus Gründen, die wir erst in der Erörterung der religiösen Frage auseinandersetzen werden, um hier nicht den positiven Aufbau durch Polemik zu sehr aufzuhalten, kann die Hypothese eines extramundanen Gottes, eines Weltschöpfers zur Erklärung dieses Zusammenstimmens nicht in Betracht kommen. Sie ist schon nach der Ableitung der reinen Kategorien unwahrscheinlich, da hier Einheit, Vielheit und Relation koordiniert sind, was allerdings die Existenz eines von der Endlichkeit schlechthin verschiedenen nur mit sich selbst identischen Wesens noch nicht denkunmöglich macht. Doch da diese Annahme, wie wir zeigen werden, auf einen Widerspruch führt, so bleibt nur die substantielle Wesenseinheit alles Erfahrbaren im Transzendenten. Nun vermag wohl das Niedere dem Höheren zu folgen, nicht aber ist das Umgekehrte möglich; die ursprüngliche Identität des Seins oder des Absoluten folgt demnach dem Komplizierteren, hat seine Beschaffenheit, ist Denken, Geist. Bisher haben wir keine Veranlassung, im Sein überhaupt zu differenzieren; noch wissen

wir nicht, ob nicht ein Teil durch den anderen gesetzt ist. Auch dies ist noch unbekannt, ob es ein Sein gibt, das schlechterdings unerfahrbar, also auch ungedacht ist, wie auch die Unendlichkeit des Seins selbst nicht gewußt ist. Es gibt aber jedenfalls ein Absolutes als Einheit oder Totalität alles erfahrbaren Seins. Die Verschiedenheit der Transzendenz vom Empirischen ist deshalb kein Widerspruch zu den früheren Ausführungen, weil sie ausdrücklich ein Bekenntnis zum Phänomenalismus enthielten, dessen genauerer Sinn sehr bald einleuchten wird.

Eine zweite Erwägung führt zum gleichen Ergebnis. Öfters haben wir betont, daß, wenn die Realwissenschaften zwei irreduzible Substanzen übrig lassen, dann das Problem ihrer Wechselwirkung ein metaphysisches ist. Der psychophysische Parallelismus, der sie leugnet, führt jedenfalls, so berechtigt er für die Psychologie ist, zu sehr vagen, vielleicht sogar zu sinnlosen metaphysischen Konsequenzen. Zuerst muß er behaupten, daß jedem physischen Vorgang ein psychischer parallel läuft. Auch wenn ich einen Stein fallen sehe, ist die Wahrnehmung nur durch das im Stein vorhandene psychische Korrelat des Fallens möglich. Eine Beseelung des Anorganischen widerspricht jedenfalls unserer Erfahrung und ist eine nur zur Stütze des angenommenen Parallelismus erfundene Hypothese. Wir können noch einen weiteren Schluß ziehen. Der Parallelismus muß, wenn er metaphysisch zu Ende denken will, ganz im Sinne Spinozas zwei Reihen behaupten, deren Übereinstimmung darauf beruht, daß sie Attribute derselben Substanz sind; jedenfalls ist dies sein wahrscheinlichstes Endergebnis. Daraus folgt aber, wie Spinoza ja auch behauptete, daß die Ordnung und Verknüpfung der Ideen und der Dinge dieselbe ist, daß demnach jeder Idee ein Ding entspricht. Danach gibt es aber folgerichtig überhaupt nur Ideen, Gedanken von Körpern, weil beide dieselbe Wirklichkeit sind, die nur von verschiedenem Standpunkte aus betrachtet wird; diese Konsequenz ist natürlich, weil im elementarsten Widerspruch zur psychologischen Erfahrung, absurd. Unvermeidlich ist bei der Koordination des Physischen und Psychischen, die der Parallelismus behauptet, daß das Recht des Geistigen irgendwie beeinträchtigt wird. Es bleibt demnach nur die Wechselwirkung. Der Gegner einer apriorischen Metaphysik bestreitet freilich, daß hier noch ein besonderes Problem vorliegt, da eine Gleichartigkeit zwischen Ursache und Wirkung überhaupt nicht erforderlich sei, und es ist in der Tat befremdlich, daß man zur Widerlegung dieser Behauptung, die sich selbst nur auf den faktischen Bestand der Erfahrung beruft, keinen anderen Grund aufzufinden vermag als die unmittelbare Evidenz der Unmöglichkeit einer Wechselwirkung zwischen völlig verschiedenen Substanzen; die innerhalb des Psychischen und Physischen stattfindende ist, weil hier doch

eine übergeordnete Gleichheit vorhanden ist, von diesem Problem durchaus gesondert. Die psychophysische Kausalität bleibt jedenfalls — vielleicht ist so eine Schlichtung des Streites möglich — ein absolutes Wunder, das ebenso wie das in der ersten Erörterung betrachtete Zusammenstimmen aus einer tieferen Schicht erklärt werden muß. Schließen wir wieder den Theismus aus, so müssen wir nach einer überphänomenalen Wesenseinheit suchen. Sie folgt, wie schon das erste Argument geltend machte, dem Höheren, dem Komplizierteren, so daß sich abermals ergibt: Das Absolute ist Geist. Der Materialismus, der die alleinige Realität des Physischen behauptet, kann dieses Problem nicht lösen, da er in allen seinen Formen falsch ist. Er ist allein folgerichtig, wenn er behauptet, daß das Psychische Teil des Physischen, also Bewegung kleinster Massenteilchen sei. Eine einfache Überlegung zeigt, daß damit das Wesen des Psychischen nicht getroffen ist, dessen Eigenart uns durch noch so genaue Kenntnis irgendwelcher Bewegungsvorgänge nicht bekannt wird. Bezeichnet man es als Funktion oder als Wirkung des Physischen, so ist entweder damit dieselbe Behauptung wie die eben abgelehnte vollzogen oder die Selbständigkeit des Geistigen anerkannt.

Bisher erhielten wir nur eine substantielle Bestimmung. Die Frage nach der Einheit des Sinnes im Absoluten blieb unbeantwortet. Und doch ist es durchaus nicht unmöglich, auf Grund früherer Ergebnisse auch ihr jetzt näher zu kommen. Die Erfahrung bestimmten wir als Sollen, als Inbegriff phänomenaler Geltungen, zu denen als Subjekt die Menschheit gehört. Aber entwickeln sich die Menschen nicht wahrscheinlich aus der Tierreihe? In welchem Sinne kann da die Menschheit eine Kategorie, mehr als eine Abstraktion sein? Und sind nicht Raum und Zeit die Formen der Endlichkeit, durch die erst auch das empirische Subjekt möglich ist? Es gilt solche Paradoxien aufzuheben und zugleich die Menschheit selbst in ein letztes Metaphysisches einzugliedern. Die Antwort ist nicht einmal besonders schwierig zu gewinnen. Denn im Phänomenalen selbst haben wir als sein Thema, sein „Wesen", das Zeitlose, mithin ein Überendliches, die Entfaltung des Wertes, die Ausbreitung der Idee kennen gelernt. Dieses Sollen ist metaphysisch am leichtesten einzuordnen, wenn wir abermals annehmen, daß das Absolute Geist ist, eine Hypothese, die durch die beiden ersten Argumente zur Gewißheit erhoben wird. Hat nun das Absolute diese Beschaffenheit, so ist offenbar das Subjekt, zu dem der Wert gehört, jetzt nicht mehr ein endliches Wesen, sondern dem Absolutheitscharakter der Norm entsprechend selbst absolut, wie wir denn schon früher ein allerdings noch in der Zeit befindliches Subjekt als metaphysisch notwendig erkannten.

Da aber das Absolute kein leeres Jenseits, sondern die überphänomenale Wesenseinheit ist, so wird nicht etwa der Mensch zwischen dem absoluten Subjekt und der Wertwirklichkeit getilgt, sondern er selbst, die früher transzendental begründete Persönlichkeit, wird jetzt als konkrete Sachlichkeit zum metaphysischen Sein erhoben. Sie ist Teil eines Absoluten, das wir vom Wesen der phänomenalen Geltungen verstehen müssen. Das Absolute ist demnach eine Auseinandersetzung zu einer unendlichen Vielheit mit dem Ziele der Verwirklichung des Selbstbewußtseins. So vollendet sich die Sittlichkeit in der Religion, die mit der Philosophie in der Mystik identisch ist, d. h. in dem Akte, in dem sich das endliche Subjekt zum unendlichen erhebt, sich als Moment des Unendlichen erkennt und so mit ihm versöhnt wird. Jetzt erst ist die gegenständliche Bedeutung des Begriffs erkannt, den wir früher auf seine bloße Widerspruchslosigkeit untersuchten, der Begriff der Einheit einer qualitativen Unendlichkeit, und damit die Voraussetzung der Mathematik abgeleitet, das Wort von Gauß ὁ θεὸς ἀριθμητίζει verständlich gemacht. Deshalb ist die Einheit des Absoluten vorhanden, die die Einheit und Vielheit alles Seienden einschließt, weil, wie jetzt erkannt ist, das Absolute als Begriff real ist. Und nur dies bleibt vom Phänomenalismus bestehen, was das Dichterwort so ausdrückt: Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis. Die Behauptung, das Absolute sei Geist, ist natürlich nicht so zu verstehen, daß nun die Materie in Raum und Zeit selbst Begriff sei, so daß der empirische Forscher als Ding-an-sich eigentlich ein Gespenst aufzufinden hätte. Der Mystiker meint nur, daß schlechthin alles Raumzeitliche Erscheinung eines Geistigen sei, daß es also abgesehen von der Form der Endlichkeit im absoluten An-sich-Sein Geist ist. Damit löst sich auch die Schwierigkeit, die bisher dem Begriff der Menschheit anhaftete. Als Begriff gehört sie in die überendliche Schicht, während es vom Standpunkte der Erfahrung nur einzelne Menschen gibt.

Wir begegnen noch drei Einwänden, von denen der erste einen mehr persönlichen Charakter hat. Er behauptet, der Rationalismus töte die Religion, weil sie nur durch die Verschiedenheit, den Reichtum der Erlebnisse lebendig sein könne. Aber die Gefahr der Uniformierung besteht nicht. Für den Mystiker ist allerdings der Sinn des Erlebnisses stets der gleiche; aber sein Inhalt kann trotzdem durchaus verschieden sein, er hängt ab von der Stufe, die die Selbsterkenntnis des Geistes überhaupt erlangt hat. In diesem Sinne war die Religiosität Buddhas, Eckeharts und Hegels durchaus identisch und doch verschieden.

Zweitens liegt die Bemerkung nahe, jetzt sei ja die Notwendigkeit der Erfahrung abgeleitet, also bestehe der behauptete Erfahrungscharakter gar nicht, der von der Zufälligkeit des empirischen Objektes und Subjektes aus gewonnen sei, und hiermit falle denn auch seine metaphysische Ausdeutung. Dies ist deshalb falsch, weil die Klärung des Transzendenzproblems die Korrelation der Erfahrung selbst nicht nur unangetastet läßt, sondern sogar metaphysisch vertieft. Das transzendentale Sollen hat also selbst schon transzendenten Sinn. Nur insofern hat dieser Einwand Recht: hier zeigt sich die Möglichkeit einer von der bisherigen Betrachtung gänzlich verschiedenen und losgelösten Spekulation, die das Wesen der Welt nicht als Aufgabe, sondern als realisierte Wertwirklichkeit nach eigenen teleologischen Gesetzen begreift. Alle bisherigen Untersuchungen würden hiernach nur eine rationelle Deduktion der Mystik, eine Einleitung in das System der Philosophie sein, dessen Aufbau jetzt erst beginnen würde.

Gerade hiergegen richtet sich nun ein drittes Gegenargument: ein solcher konstruktiver Idealismus werde durch die Konsequenz der Gedanken gefordert und widerspreche doch andererseits den vorausgegangenen Untersuchungen, seinen Prämissen. Das Absolute sei jetzt als Gedanke real und doch Vielheit und Entgegengesetztheit, verletze also die Gesetze des Denkens, die jetzt nicht mehr Gesetze der Wahrheit, sondern der Gegenstände selber seien. Dadurch werde aber einer der wichtigsten Gründe, die den bisherigen Aufbau trügen, die universale Geltung der Denkgesetze beseitigt. Dieser Einwand erinnert an die frühere Untersuchung über den Begriff der Einheit des unendlich Vielen. Da stellten wir die Frage, ob das Absolute, falls der objektive Idealismus begründet sei, widerspruchsvoll werde. Denn dann schien es, nun als Begriff real, in die Totalität des Bedingten, der Relativitäten aufgelöst, mithin nicht absolut zu sein. Ein solches Unbedingtes anerkennen, hieße aber den Selbstwiderspruch des absoluten Relativismus begehen und die Mystik selbst relativieren, sich mit der nie vollendeten Unendlichkeit des Fortschreitens begnügen. Doch können wir diesem Einwand begegnen. Das Eine ist undialektisch, weil das Absolute des Idealismus, außerdem daß es Relativitäten setzt, noch immer das schlechthin unleugbare Etwas überhaupt ist, das selbst aus der bloßen Reihe des Bedingten noch immer zurückbleibt. Wenn aber in allen anderen Reihen das Bedingte seinen Grund außerhalb seiner hat, so ist dies hier deshalb ausgeschlossen, weil das Absolute selbst das allein Wirkliche ist, das Etwas überhaupt, nach dessen Grunde zu fragen, wie wir wissen, sinnlos ist. Jede Parallele mit anderen Relativitäten verbietet sich auch insofern,

als hier der Gegenstand im strengsten Sinne unsagbar ist, da er die gänzliche Tilgung des Gegensatzes von Subjekt und Objekt voraussetzt; vor ihm schwindet auch die Zeit, die nach früheren Betrachtungen für das Subjekt, dem ein Gegenstand gegeben ist, eine logische Voraussetzung seiner Erkenntnis und deshalb auch in unbestimmtem Umfang Voraussetzung der Gegenstände seiner Erkenntnis ist. Da aber das Etwas überhaupt auch von der unsagbaren Erkenntnis unabtrennbar ist, so müssen wir jetzt untersuchen, was in den Relativitäten des Absoluten das undialektische Eine ist. Offenbar das Gesetz der Reihe selbst. Wir erhalten hier eine genaue Übereinstimmung zu dem, was wir früher über Substanz und Kausalität ausmachten, Kategorien, die in veränderter Fassung auch in diese Schicht übertragen werden könnten. Wie die Substanz nicht in bloße Kausalität zersetzbar ist, so ist das Absolute mehr als die Abfolge seiner Kategorien, und wie uns die Synthesis dieser beiden die Kraft war, so ist das Absolute das Gesetz seiner Wirksamkeit selbst, das *eine letzte nicht weiter fragbare Selbstsetzung ist: die teleologische Entfaltung zu unendlichem Reichtum.* Erst in dieser Reihe gibt es dialektische Entwicklungen. So verstehen wir das Werden als eine Synthesis des Seins, das in diesem Sinne vom Etwas überhaupt noch geschieden ist, und des Nichts, so die Allheit als Synthesis der Einheit und Vielheit. Darin liegt aber überhaupt keine Verletzung des Satzes vom Widerspruch — so wenig wie in der Unsagbarkeit des Werdens, da jedes wirkliche Dasein, insofern es erkannt sein will, unsagbar ist. Denn erstens gelingt die vollständige Beschreibung und Erklärung ihres kleinsten Ausschnittes nicht, weil sie die niemals erreichte Vollendung der empirischen Erkenntnis voraussetzt, und zweitens bleibt, wenn wir ihre wesentliche Fertigkeit einmal annehmen oder ein apriorisches Wissen behaupten, immer noch die auf keinem Standpunkt ersparte Aufgabe, das durch abstraktive Analyse Bestimmte im unmittelbaren Erleben synthetisch zusammenzusetzen. Aber gerade deshalb ist zwischen empirischer Erkenntnis und Vernunfteinsicht kein Gegensatz verschiedener Denkgesetze vorhanden; man vergesse nicht, wie leicht heute z. B. die Mengentheorie bei Aufrechterhaltung des Satzes vom Widerspruch das Kontinuum zu definieren vermag. Beide Arten der Erkenntnis sind zuletzt unsagbar; ihnen steht gegenüber das noch in einem ganz anderen Sinne unsagbare Eine; denn hier wird die Aufhebung des Subjekts und Objekts vorausgesetzt, während dieser Gegensatz bei der Betrachtung jeder einzelnen Stufe wieder hergestellt wird.

In der Dialektik seiner Kategorien ist mithin das Absolute zeitloses Werden zur Vollkommenheit, das wir uns nach Analogie eines Schlusses

verdeutlichen. Freilich setzt jetzt auch die Wahrheit die Falschheit, das Gute das Böse, das Schöne das Häßliche, das Heilige das Unheilige. Gottes Wesen müssen wir daher so verstehen: er, das ἓν καὶ πᾶν, hat durch sich selbst in ständigem Ringen seines zeitlosen Selbstbewußtseins die Sünde überwunden. Nur so wird uns auch der Sinn der Endlichkeit begreifbar, die durch die jetzt neu gewonnene Kategorie der Unendlichkeit gesetzt ist. Da die Unvollkommenheit selbst im Metaphysischen ist, so tritt das Wesen in die Erscheinung, die endlichen Geister werden berufen, an dem Erlösungs- und Vervollkommnungsprozeß mitzuarbeiten. Ist das Absolute zeitlos ewig, so ist die Erscheinung in Raum und Zeit unendiich; die Zeit hat keinen Anfang, was ja auch ein Widerspruch wäre, da ein Beginn nur in einem Zeitpunkt selbst möglich ist. Aber das Wesen des Zeitlichen, das ersichtlich einen metaphysischen Vorzug vor dem Räumlichen hat, wie schon die früheren Ausführungen es zum transzendenten Minimum rechneten, ist selbst nur die teleologisch notwendige Ausbreitung des zeitlosen Glanzes der Idee. So bedarf Gott des Menschen, wie der Mensch Gottes, mit dem er als metaphysische Persönlichkeit eins geworden ist. Gott ist das Selbstbewußtsein aller im Kosmos vorhandenen Selbstbewußtseinsmöglichkeiten und doch zugleich zeitloses Werden, das Reich der ewigen Wahrheiten. Auf solche Weise finden auch die realen Unvollkommenheiten des Daseins ihre Erklärung. Sie gehören zu der gleichgültigen empirischen Existenz, die dem Wesen der Endlichkeit fern ist. Religion haben, heißt die Einheit mit Gott erleben und erkennen, daß gegenüber dem ewigen Leben des Weltgeistes alle Sinnlosigkeit, aller Jammer des endlichen Daseins zum wesenlosen Scheine herabsinkt.

Hat aber nach diesen Ausführungen nicht doch obiger Einwand Recht, der einen Übergang zu einer neuen Vernunftlogik fordert und zugleich als einen Widerspruch zu den bisherigen Prinzipien verbietet? Dann würden wir mit Hegel oder wenigstens in der Konsequenz seiner Gedanken einen totalen Apriorismus behaupten müssen, wobei dann abermals die Konflikte mit den Einzelwissenschaften unvermeidlich wären, alles Wirkliche als vernünftig erschiene und dadurch der Kampf um die Vernunft, dessen Ausgang unsicher ist und der deshalb dem Individuum eigene Aufgaben stellt, zugunsten der Apotheose aller Wirklichkeit ersetzt werden würde. Dieser Standpunkt ist von einer Tatenlosigkeit unabtrennbar, weil die Lehre von der relativen Vernünftigkeit alles Geschehens eine Entscheidung über die theoretischen und praktischen Fragen der Gegenwart überhaupt nicht zuläßt. Glücklicherweise besteht jedoch gar kein logischer Grund, durch einen neuen Wahrheitsbegriff die Grundlagen

des bisherigen Aufbaus Lügen zu strafen. Auch im Metaphysischen gilt es, das Wahre aus seiner beschränkten Hülle zu befreien, den richtigen Kern zu erfassen. Allerdings wissen wir jetzt, daß der Widerspruch die Kraft ist, die in besonderem Maße zum Fortschritt führt und aus der abstrakten die konkrete Totalität bildet. Will man deshalb von einer höheren Logik des Metaphysischen sprechen, so ist dieser Sprachgebrauch natürlich erlaubt, wie denn schon jedermann gesteht, daß kaum ein Irrtum ganz falsch ist, daß er häufig wichtiger ist als eine kleine Wahrheit. Der Übergang zu einer Logik der „Vernunft" wäre aber erst dann gerechtfertigt, wenn die dialektische Methode das Gesamtsein panlogistisch einfinge. Aus mehreren Gründen ist dieser Versuch aussichtslos. Die Gegensatzentwicklung verletzt den Satz vom Widerspruch überhaupt nicht, und ferner ist der Panlogismus schon deshalb unmöglich, weil das Vernünftige, selbst das dialektisch Vernünftige noch immer ein ihm entgegengesetztes Unvernünftiges fordert. Dies zeigt sich besonders darin, daß auch der dialektische Logiker, um das Ganze der Wirklichkeit zu erhalten, im Widerspruch zu seinen Prinzipien die Gewißheitsquelle der Erfahrung nicht entbehren kann. Hier stoßen wir aber auf unbestimmte Verschiedenheiten, die selbst als gedankliche Realitäten keinen Widerspruch enthalten und daher nicht auseinander ableitbar sind. Die Welt ist reicher, als die Dialektik zugeben kann. Selbst aber, wenn sie recht hätte, so könnten wir uns dennoch nicht mit der intellektuellen Anschauung begnügen und kritiklos zusehen, wie alle Dinge ein Widerspruch und deshalb vernünftig sind. Ja, der Dialektiker behält in diesem Schauen doch selbst einen bestimmten Wahrheitsbegriff bei, indem er auch jetzt nur das Wesentliche sieht und nach einem freilich nicht mehr bestimmbaren Unterscheidungsmerkmal gültige vernünftige und ungültige verständige Widersprüche unterscheidet. Gewiß ist dem objektiven Idealisten die Behauptung erlaubt, das Wirkliche sei ein Urteil, ein Schluß, die als Synthesis der Identität des Verschiedenen einen Widerspruch enthielten. Da aber die Einzelwissenschaften, woran streng festgehalten werden muß, mit diesen Definitionen nichts anfangen können, da ferner die panlogistische Absicht doch nicht gelingen kann, vielmehr bei konsequenter Fortführung zum Relativismus führen muß, so erhalten wir eine wirkliche Einsicht nur, wenn wir den Wahrheitsbegriff des Verstandes beibehalten und das Werden als Beweis der Unvollkommenheit und freilich zugleich als den einzigen Weg zur Vollendung ansehen. Der Selbstwert einer reifen Epoche wird trotz ihrer Einseitigkeit nicht aufgehoben, was besonders für die in ihrer Eigentümlichkeit voll zu würdigenden nichtlogischen Wertsphären von Bedeutung ist. Hieraus folgt freilich, was jedoch der Mystiker gerne gestehen darf: Ein restloses Begreifen der

Welt gelingt auch ihm nicht, eine Tatsache, die mit der andern zusammengehört, daß ihn ständig der Tag zwingt, von neuem endliches Subjekt zu werden; so verzichtet der Mystiker auf den Anspruch Hegels, das Leben Gottes, das ihm reicher als das Schema der Kategorien zu sein scheint, restlos nachkonstruieren zu können. Nur dies behauptet er, daß dem vergotteten Menschen keine neue von allen andern wesensverschiedene Einsicht zuteil werden kann. Daher kann denn auch die Aufzeigung der Identität von Form und Inhalt, ein System der Philosophie als logischer Idealismus nur mit Hilfe der Einzelwissenschaften, einer induktiven Metaphysik vollständig werden. Ihre Bedeutung weiß deshalb auch der Idealismus zu würdigen, ist sie es doch insbesondere, welche bei aller wesentlichen Übereinstimmung die Verschiedenheiten des mystischen Erlebnisses erzeugt und dadurch die Gefahr einer religiösen Uniformierung vereitelt. Auf solche Weise wird erst ein Verständnis des Geisteslebens als Darstellung der vergotteten Menschheit möglich, während für seine Naturgrundlage eine dialektische Ableitung wohl im ganzen, nicht aber in den einzelnen Tatsachen möglich ist; denn die äußere Natur und die Bestimmtheiten unserer empirischen Existenz haben ihr transzendentes Korrelat nur in der allgemeinen Unvollkommenheit, und daher kann ihre Ausbreitung in der endlichen Besonderung nicht mehr vollständig teleologisch erklärt werden. Wie weit rein dialektisch und sodann nach dem heutigen Stande der Wissenschaften ein System der Philosophie konstruiert werden kann, braucht uns jedoch nicht mehr zu kümmern, da wir für unsern Zweck, Maßstäbe zur Beurteilung der zeitgenössischen Kultur zu gewinnen, nichts Neues mehr lernen würden oder, soweit dies der Fall ist, die Erkenntnis des modernen Lebens selbst hinzunehmen müßten, zu dessen Betrachtung wir deshalb jetzt direkt übergehen. Hier wird die Erörterung der religiösen Krisis Gelegenheit geben, die zuletzt untersuchten schwierigen Fragen weiterzuführen und kritisch zu vertiefen.

Nur ein letztes sei an dieser Stelle mehr angedeutet als begrifflich verständlich gemacht. Der mystische Standpunkt, der in dem zuletzt erörterten System vorhanden ist, ist selbst noch nicht der höchste. Das Sollen, die Arbeit, die Welt zu bezwingen, liegt zwar schon hinter uns, aber noch ist das Wesentliche von einem Wesenlosen geschieden und in begrifflichen Stufen erkannt. Das letzte ist aber dies, die durch das Denken und die Erfahrung gewonnenen Stufen selbst wieder im unmittelbaren Erleben synthetisch zu vereinigen. Dann erhalten wir eine Rechtfertigung der Vielheit in der Einheit, die die Vielheit nicht mehr im Sinne des wirklichen Daseins, sondern des Einen selbst unsagbar macht. Nicht nur alle Zeitlichkeit und Unvollkommenheit, sondern auch

alle Sittlichkeit und Wertwirklichkeit ist nun überwunden. Wenn auch die besonderen Inhalte der bisher festgehaltenen vorletzten Erkenntnisstufe nicht vermehrt werden, so ist doch die Art des Erlebens ein abermals Neues: die Mystik, die reines seliges Schauen aller Dinge in Gott ist und in die deshalb, weil der Weg zu ihr rational gewonnen ist, kein Dualismus der Gottes- und Welterkenntnis mehr hineinragt. Dieses Schauen, dem von aller systematischen Erkenntnis nicht mehr als eine dunkle in weiter Ferne verschwindende Erinnerung zurückgeblieben ist, vollzieht sich in einem nur andeutbaren Schweigen.

ZWEITER TEIL

KRITIK DER MODERNEN KULTUR



SIEBENTES KAPITEL

DER ANTAGONISMUS ZWISCHEN RATIONALISMUS UND LEBEN

Nachdem wir die historische und systematische Einführung beendet haben, sind nunmehr alle Vorarbeiten erledigt, und wir wenden uns jetzt wieder unserm eigentlichen Thema, der Untersuchung der modernen Kultur, zu. Dabei können wir, durch die Einsicht in die geschichtlichen Zusammenhänge belehrt, unmittelbar an den Schluß des ersten Kapitels anknüpfen. Der wirksamste Faktor unserer Kultur, das, was sie in solcher Hinsicht von der Vergangenheit scheidet, ist unzweifelhaft infolge der Breite seiner Wirkungen der rationalistische Geist, d. h. der energische Wille, durch selbständige Überlegungen des Verstandes eine neue Weltanschauung und Lebenspraxis zu gewinnen. Unsere Kultur ist intellektualistisch und ursprünglich nur insofern voluntaristisch, als die verstandesmäßige Durchdringung von einem starken und unermüdlichen Willen aufgegeben ist. Er ist zuletzt nur als Reaktion gegen die mittelalterliche Gebundenheit des geistigen und sozialen Lebens überhaupt zu erklären. Deshalb gehört in diesem Sinn auch der Altprotestantismus zum Mittelalter, da er wie der Katholizismus von einer für alle Zeiten gegebenen weil offenbarten Glaubenswahrheit und Lebensnorm überzeugt ist. Die Autonomie auf allen Lebensgebieten ist die Losung der modernen Welt, deren Ursprung, die Aufklärung, daher interkonfessionell ist, und mag sie auch von einer tieferen Strömung begleitet sein, die vielleicht trotz geringerer Wirksamkeit das Wesen des neuen Werdens ausmacht, ihre quantitativ wichtigsten Tatsachen sind, aus der Gemeinsamkeit des rationalistischen Geistes geboren, die Ausbreitung eines ungeheueren Wissenschaftsbetriebes und die Herrschaft des ökonomischen Rationalismus, des Kapitalismus. Denn da die Absicht der Ausbildung des Verstandes gilt, so wird die Einstellung auf Bewußtheit und auf Zweckmäßigkeit gefordert; solcher Sinn wertet aber über alles die Wissenschaft und insbesondere ihre Anwendung in der Praxis, die ökonomisch nutzbare Technik. Kunst und Religion sind diesem Geiste zu fern, als daß sie in einem solchen Zeitalter die Führung übernehmen könnten. Aller Voluntarismus der Gegen-

wart ist außer dem zugestandenen nicht ursprünglich, sondern ein Rückschlag gegen den Intellektualismus. Die modernen Kulturprobleme erklären sich demnach zu einem Teile aus der inneren Spannung, der logischen Unverträglichkeit, die zwischen den neuen Errungenschaften und den überlieferten Lebenswerten stattfindet oder wenigstens als vorhanden geglaubt wird, samt ihren vielen konfliktreichen Wirkungen, zum andern Teile sind sie von der Verständigkeit selbst, durch ihre bloße Tatsächlichkeit verursacht, ganz unabhängig davon, welche Normen von ihr gefunden werden, welche Inhalte sie aufweist. Die letztgenannten Folgen betrachten wir jetzt zuerst, den Antagonismus zwischen Rationalismus und Leben.

Daß diese bloße Methode des Lebens von einem Einfluß ist, der, wie wir sehen werden, ungeheuer groß ist, dies liegt freilich zuletzt an einer inhaltlichen Beschaffenheit des neuen Ideals, die zuvor geklärt werden muß. Sprechen wir es kühn aus: ihm ist eine Endbefriedigung notwendig versagt. In der wirtschaftlichen Sphäre wird jetzt die Aufgabe einer unbegrenzten Vermehrung des Gütervorrats gestellt. Hier ist die Unerreichbarkeit eines Definitiven freilich nicht ohne weiteres verhängnisvoll, da die Konsumtion, was allerdings häufig vergessen wird, der natürliche Endzweck bleibt. Anders im geistigen Leben. Hier bedeutet der Rationalismus, sowie wir ihn hier anders als in den bisherigen Kapiteln als wirksamsten Faktor der modernen Kultur verstehen, d. h. unter Ausschließung aller spekulativen Philosophie, realwissenschaftliche Erforschung der gesamten Erfahrung. Aus drei Gründen kommen wir so in der Tat nie zu Ende. Erstens ist die Aufgabe wegen der Grenzenlosigkeit ihres Gegenstandes unlösbar, fällt doch der Mensch gleichsam in die Unendlichkeit. Zweitens sind die Ergebnisse dieses Denkens um so unzuverlässiger, je mehr wir uns von der unmittelbaren Erfahrung entfernen. Ein Schluß von ihr, die als Wirkung angesehen werden muß, auf ihre allgemeine Ursache ist stets mehrdeutig; dies gilt häufig sogar für die Erklärung von Experimenten, die im übrigen den außerordentlichen Vorzug haben, eine künstliche unmittelbare Erfahrung herzustellen. Prinzipiell sind, wenn vom realistischen Standpunkt eine Welterklärung möglich ist, theoretisch betrachtet, noch unendlich viele andere denkbar. Und praktisch kommen wir jedenfalls in den höchsten Fragen, z. B. für das Gottesproblem, höchstens zu Hypothesen, denen sich, allenfalls mit gemindertem Recht, andere entgegensetzen lassen. Der dritte Grund für die Hoffnungslosigkeit des Realismus ist die Unmöglichkeit, durch Erforschung des geschichtlichen Lebens Aufschluß über das Wesen und die Bestimmung des Menschen zu erhalten; wir haben im fünften Kapitel

genügend betrachtet, daß die Gesamtgeschichte nur durch apriorische Wertmaßstäbe verstanden werden kann, die dieser Rationalismus gerade leugnet, während er mit seiner Methode der Seinsanalyse niemals einen allgemeingültigen Wert begründen kann. Die Realwissenschaft erreicht demnach nie das Ziel, eine Weltanschauung zu geben. Indem sie dennoch unablässig zu ihm hinstrebt, ohne jemals ein endgültiges Ergebnis zu gewinnen, und alle geistigen Menschen in ihren Dienst zwingt, erhält die bloße Tatsache dieses Intellektualismus eine Bedeutung, die nach ihren direkten und indirekten Folgen unermeßlich ist. In solchem Zeitalter ist die ökonomische und die geistige Sphäre dadurch charakterisiert, daß man sich unablässig bemüht und doch nie fertig wird; so wird alles Feste in ständige Bewegungen aufgelöst. Das Ergebnis unserer früheren historischen Untersuchung ist jetzt auch logisch geklärt. Das bloße Werden blieb ja allein zurück aus der Verwirklichung des Aufklärungsprogramms und aus allen systematischen Versuchen zu seiner Überwindung, nachdem die Aufklärung überwiegend selbst noch, darin der christlichen Endgültigkeit verwandt, an die gleichförmige Gesetzmäßigkeit eines abstrakt allgemeinen Menschlichen, der Natur schlechthin geglaubt hatte.

Die Folgen des Rationalismus als Lebensform betrachten wir jetzt, indem wir von seinen natürlich nur in abstracto trennbaren Inhalten absehen, im einzelnen und verfahren abermals isolierend, d. h. wir betonen zunächst nur seine ungünstigen Wirkungen und lassen alle Gegentendenzen außer acht. Da scheint dies sein allgemeines Schema zu sein: Sein Zweck ist die Bereicherung des Menschen, die Eroberung einer neuen Welt; indem er durch den Fortschritt selbst eine objektive Sachkultur schafft, die dem Individuum als beherrschende Lebensmacht gegenübertritt, zertrümmert er die Persönlichkeit, die er doch wegen der notwendigen Unfertigkeit seines Gelingens braucht, und arbeitet so an seinem eigenen Untergange zu einer allgemeinen Ermattung hin. Wirtschaftliche und geistige Kultur erfahren hierbei das gleiche Schicksal. Wir erläutern dies, der von der Psychologie geschaffenen Zerlegung folgend, zuerst an den Teilen, dann am Ganzen des Seelenlebens.

Für das gesamte geistige Leben gilt, daß die Zunahme der objektiven Kultur immer mehr das Schicksal des Individuums von ihren Notwendigkeiten aus bestimmt. Heute stehen wir wehrlos vor dem aufgespeicherten Reichtum der geistigen Schätze, die wir uns nicht einmal beim Verzicht auf eigene produktive Tätigkeit anzueignen vermögen. Da kommt die Arbeitsteilung zu Hilfe, deren sich der Rationalismus in stets steigendem Maße bedient, weil er so seine unendliche Aufgabe

besser lösen zu können glaubt. Die Möglichkeit des Lebens wird nun dadurch erkauft, daß an Stelle der Universalität ein bestimmter engbegrenzter Beruf tritt. Die objektiven Gebilde verbieten fortan dem Individuum durch eigene Arbeit selbständig anzufangen, drücken ihm von vornherein den spezialisierten Geist auf und zwingen ihn an irgendeiner Stelle des Rädermechanismus mit kleinem und nützlichem Dienste einzusetzen — zu derselben Zeit, in der das Bedürfnis, den Sinn des Ganzen zu erfahren, am stärksten ist. Da aber dieses Problem, wie wir betrachtet haben, von den Voraussetzungen des hier verstandenen Rationalismus aus überhaupt unlösbar ist, was den meisten Forschern nicht zum Bewußtsein kommt, so bleibt das Verlangen nach einer Rückkehr zum Allgemeinen frommer Wunsch, und alle Anstrengungen, alle Überarbeitungen kommen schließlich nur darauf hinaus, die Arbeitsteilung zu vergrößern, bis die Menschen schließlich müde werden und an ihren eigenen Produkten zugrunde gehen. So gibt es eine Grenze, jenseits derer sich der Verstand selbst vernichtet. So groß wird die Zahl der Bücher, die man über die „Literatur eines Gegenstandes" zu lesen hat, daß die eigene Denkkraft gelähmt wird und schließlich überhaupt nicht mehr reagiert. Daher kommt es, daß häufig solche, die nicht zum Fach gehörten, vermöge ihres offenen ungetrübten Blickes geniale Leistungen zustande brachten, der Berufsmensch dagegen nur die üblichen Erfolge, wovon die Geschichte aller Wissenschaften zu erzählen weiß. Besonders die Geschichte der Philosophie — dieser Rationalismus ist ja nicht überhaupt, sondern nur dem Umfang nach für die moderne Kultur charakteristisch — ist fast immer ein Kampf gegen die Schulweisheit der Universitäten. Man erinnere sich auch an Bismarcks Haß gegen alle Diplomaten und Politiker von Fach. Die objektive Kultur verlangt und erhält jedenfalls heute ungezählte Opfer an Persönlichkeiten; es entsteht der „trockene" Gelehrte, der sein Leben in seine Bücher hineingegeben hat, wo es nun getrennt vom Schöpfer ein Leben für sich führt. Beim Laien entsteht aber der verderbliche Irrtum, der Bildung, Kultur mit Kenntnissen verwechselt, und nunmehr scheint sich jeder dadurch legitimieren zu müssen, daß er über alles mitspricht, wobei er natürlich immer an der äußersten Oberfläche bleibt, weil er nur das Neueste, das „Aktuelle" kennt. Die Hauptsache ist jetzt, durch Geistesgegenwart, durch Schnelligkeit des Urteils seine Reife zu beweisen, wobei man wenigstens etwas tadeln muß, um seine Überlegenheit zu beweisen, und niemals darf die beleidigende Frage gestellt werden, ob man auch verstanden habe. Und wer vielleicht ein langsames, aber zuverlässiges Urteil aufbringen könnte, wird durch die ihn umschwirrende Massenproduktion verwirrt. Allgemein wird nun kritisiert, in Wahrheit ganz kritiklos, da es an sichern

Maßstäben der Beurteilung natürlich fehlt. Der analytische Geist hat eine solche Vorherrschaft über den synthetischen erreicht, daß die Einseitigkeit der wissenschaftlichen Kultur die Einsicht, die sie doch schaffen wollte, selbst zu vernichten droht.

Das gleiche Ergebnis erhalten wir in der ökonomischen Sphäre. Aus den Fortschritten der Technik und ihrer wirtschaftlichen Verwertung durch geniale Unternehmer, die zugleich die Gesamtheit der Arbeitsbeziehungen zu rationalisieren beginnen, entsteht die objektive Macht der aufgehäuften Arbeit, des Kapitals, die nun alle Menschen in ihre Dienste zwingt und mit der lebendigen Arbeit in stetem Konflikt ist. Hier wie dort lastet die von den Machthabern gewöhnlich gestützte Tradition, die „geronnene Arbeit" (Marx), der vorangegangenen Generationen auf der gegenwärtigen. Wehrlos steht die Masse der Arbeiter der unbekannten Macht gegenüber, die ihre sozialen Beziehungen immer mehr entpersönlicht und ihre Arbeitsleistungen nach Möglichkeit mechanisiert, um so den größten Nutzeffekt zu erzielen. Schließlich verursacht der Zusammenschluß der Proletarier in allen Ländern einen gewaltigen Klassenkampf, der zur Bedrohung der Grundlagen der Gesellschaftsordnung wird. Aber der Sozialismus bejaht selbst den Rationalismus: er will das Kapital nicht abschaffen, sondern aus dem Privatbesitz in gesellschaftliches Eigentum überführen. Auch diese Opposition führt deshalb wie der Widerstand im geistigen Leben nur zur Befestigung der arbeitsteiligen Ordnung; selbst im Zukunftsstaate müßte solcher Antagonismus zwischen Kapital und Arbeit bleiben. Dringlicher noch ist die Frage — auch dies ist wieder eine vollkommene Parallele zum Geistesleben — für die Leitung des ökonomischen Rationalismus, die keiner abstrakten Versachlichung zugänglich ist. Dies ist heute die Gefahr: während die alte Generation mit der neuen Zeit selbst begann und fortschritt — sie entspricht der Jugendblüte der geistigen Kultur — so scheint das im Spezialistentum aufgewachsene neue Geschlecht nicht mehr imstande zu sein, die immer verwickelteren Verhältnisse zu übersehen. Und doch sind gerade hier die Führer aus unmittelbar praktischen Gründen am notwendigsten. Die Praxis weiß sich allerdings wohl selbst zu raten; die Gründung der Handelshochschulen ist hierfür ein Symptom. Dies ist ja der schon erwähnte Unterschied: Die ökonomische Sphäre behält bei aller Rastlosigkeit des Strebens einen unbezweifelbaren Sinn, der selbst freilich nur Mittel zu einem Wozu? ist, das der Realismus niemals beantworten kann. Die Dringlichkeit dieser Frage beweisen am besten die infolge des neuen Reichtums zahlreicher werdenden Individuen, die von ökonomischen Sorgen befreit sind und die, wenn sie Durchschnittsmenschen sind, vielfach mit ihrem Leben nichts anzufangen

wissen und als Müßiggänger in Lastern und Nichtigkeiten aller Art zugrunde gehen.

Die objektive Kultur enthält also nicht nur den Widerspruch, daß sie die Bereicherung des Individuums verfehlt; die von ihr geforderte Einseitigkeit ist zuletzt ihren eigenen Bedürfnissen entgegen; der Verstand selbst wird geschwächt. Die übrigen Seelenteile werden aber entweder direkt von diesem Rationalismus in seinem Sinne beeinflußt oder sie verlangen ihr Eigenrecht und nehmen für die Vernachlässigung, die sie sich gefallen lassen sollten, Rache, so freilich, daß sie sich deutlich als bloße Reaktionserscheinung verrät und so indirekt die Herrschaft des Rationalismus bestätigt.

Bisher sprachen wir von einer ungeheueren Steigerung der inneren Eindrücke, des Gegebenseins in der modernen Kultur überhaupt. Ihr entspricht die Vermehrung der äußeren Eindrücke. Die große Zahl der Reize verstärkt die Bedeutung des Empfindungslebens, das jetzt sogar vielfach zur Verselbständigung, zur Vorherrschaft gelangt. Der technische Fortschritt führt zu einem ungeheueren Lärm, der am stärksten in der industriellen Produktion und für alle Menschen in dem öffentlichen Leben der Großstädte vorhanden ist. Im Gegensatz zu der beschaulichen Ruhe der guten alten Zeit bringt das soziale Leben der Gegenwart viele, insbesondere die Leiter der ökonomischen Produktion in hundertfältige Beziehungen zu andern Menschen, die bei aller Flüchtigkeit oft genug von verantwortungsreichen Folgen begleitet sind; auch dem geistigen Arbeitsprozeß bleiben ähnliche momentane Unterbrechungen und Reize nicht aus. So entsteht die Gefahr, bloße Relation zu werden. Das Zeitalter der Reizsamkeit, der Nervosität beginnt; der Mensch verliert seine organische Einheit und wird zum Spiel des Empfindungslebens.

Wie die letzte Ursache hierfür die Entwicklung des Intellekts ist, so leiden unter ihr ferner das Gefühl und das Vorstellungsleben. Schon die bloße Wahrnehmung ist jetzt auf Abstraktion eingestellt. Die Liebe zum Konkreten, zur Natur, zur Realität in ihrem einmaligen unwiederholbaren Sinne schwindet; die natürliche Herzlichkeit, der die Versachlichung des sozialen Lebens besonders ungünstig ist, aber auch die Ursprünglichkeit und Frische nehmen ab. An ihre Stelle tritt eine ständig reflektierende Gebrochenheit. Auch die Wissenschaft, die das neunzehnte Jahrhundert geschaffen hat, die Geschichtswissenschaft, erfolgt jetzt meistens mehr aus sachlich abstraktem Interesse als aus innerstem Lebensbedürfnis. Die Ehrfurcht, der Instinkt für das Dunkle und Geheimnisvolle, für verborgene Unterschiede z. B. unter den Geschlechtern gehen verloren und werden durch unechte Gefühle ersetzt. Der Sinn für das Ganze wird allmählich so erstickt, daß wir das Problematische unserer Existenz

nicht mehr empfinden. Künstlich sind wir nunmehr daran gewöhnt, die spezialisierte Arbeitsgemeinschaft zum Hauptzweck, zum selbstverständlichen Tätigkeitsfeld zu machen. Und doch gibt es wohl nur wenige Menschen, die nicht wenigstens einmal in ihrem Leben fragen, wozu denn dieses Leben selbst diene, was die Endbefriedigung, der Endzweck sei. Aber die Menschen, die so fragen, werden schließlich von den Anhängern der Verstandeskultur verdächtigt, der exakte Geist, die endlich positiv gewordene Wissenschaft verlange den Verzicht auf „Werturteile". Der Sinn für das Wertproblem wird als unwissenschaftlich verboten und zurückgedrängt, mit ihm jeglicher Sinn für ein nicht mehr zu erfragendes unmittelbar Letztes, und das Nachdenken über die metaphysische Bedeutung des Lebens existiert nur noch als harmlose Sonntagsbeschäftigung reaktionärer Gemüter. Am meisten leiden darunter Kunst und Religion, deren Verständnis an starke Gefühlserlebnisse gebunden ist. Es tut einer Religion in der Regel niemals gut, wenn ihre Anfänge zu sehr erforscht werden; denn wenn man selbst den übernatürlichen Ursprung beibehalten zu können glaubt, so ist doch die Gewißheit fortan nur hypothetisch, nicht mehr instinktiv fest, muß doch wenigstens die Denkmöglichkeit des Gegenteils zugestanden werden. Auch die Eitelkeit ist eine Folge ständiger Selbstbespiegelung. Der Verstand hat die Phantasie in Fesseln gelegt. Zwar hatte Comte unrecht, wenn er meinte, daß sie schlechthin sich gegeneinander entwickelten; denn auch die wissenschaftliche Kultur bedarf der Phantasie. Aber in bestimmter Hinsicht wird sie eingeengt. Was die Einbildung leisten möchte, findet sie infolge der übergroßen Zahl der schon gemachten Entdeckungen und Erfindungen bereits erfüllt, insbesondere auch durch die sinnliche Anschauung; der große äußere Apparat — man denke z. B. an die heutige Bühne — erspart ihr die Mühe und dann auch allgemein die Lust an der Betätigung. So entsteht ein dreifacher Typus: der Mensch, der, starker Gefühle bar, zum leblosen Schemen geworden ist, sodann der, der des Mangels wohl kundig im Bewußtseinshintergrunde stets eine abstrakte leere Sehnsucht empfindet und, wenn er unkritisch ist, ständig von einem unbestimmten Erwartungsgefühl erfüllt ist, — und schließlich der, den die Erfolglosigkeit des Rationalismus verleitet, ihm den Dienst zu kündigen und in einer extremen Reaktion die Souveränität des Gefühls zu proklamieren. Niemals kann auf diese letzte Weise das Kulturproblem endgültig gelöst werden; denn zuletzt ist doch der Dualismus unmöglich, dem alle Bemühungen der auserlesensten Geister aller Zeiten zu einer mehr als subjektiven Gestaltung der Weltanschauung gleichgültig und unfruchtbar sind. Der intellektualistische Geist ist unüberwunden, im Grunde sogar, wie wir später in der Betrachtung der modernen Re-

ligion und Kunst deutlicher sehen werden, bestätigt. Denn die Auflösung in Stimmungen ist rationalistischer Psychologismus, und zum Gegenstande seines Gefühls macht sein Verkündiger die unbestimmte Entwicklung, die, solange man in der nur ganz hypothetisch überschreitbaren immanenten Sphäre bleibt, das rationalistische Endergebnis selbst ist. Dem Intellektualismus bleibt auch schon deshalb der Triumph, weil wir einfach nicht mehr in die Jugendzeiten der Erlebniswahrheiten zurückkehren können. Dieser Standpunkt ist im Grunde mit dem des Skeptizismus identisch, und häufig können wir feststellen, daß der Skeptiker zwar die Vergangenheit nach ihrer Besonderheit sehr fein zu würdigen weiß; die Gegenwart aber beurteilt er abstrakt, weil er die tiefer verborgenen Notwendigkeiten nicht erkennt.

In der Willenssphäre bedeutet der Rationalismus zuerst, weil er primär voluntaristisch gegründet ist, eine Freisetzung ungeheuerer Energien, deren Erfolg eine wirtschaftliche und geistige Eroberung ganz neuer Welten ist. Freilich besteht die Gefahr, daß die zunehmende Ausbreitung des egoistischen Willens seine Großzügigkeit mildert und die dunklen Seiten solcher Entwicklung, vor allem die Gefahr einer absoluten Verwirtschaftlichung der Interessen, mehr in die Erscheinung treten. Insbesondere begünstigt die Entpersönlichung der gesellschaftlichen Verhältnisse die Korruption. Sie ist zwar häufig genug in der Vergangenheit im stärksten Grade vorhanden gewesen; insofern brauchen wir uns vor unsern Vorfahren nicht zu schämen. Während aber die früheren Gelegenheiten meistens beschränkt waren, ist im heutigen Großkapitalismus die Verführung für die Mehrzahl der Menschen vorhanden und außerordentlich erleichtert. Die Korruption ist das eigentliche Übel in Amerika, dem Lande, das am wenigsten Traditionen und den reinsten Kapitalismus hat. Der innere Widerspruch des Rationalismus, den wir allgemein feststellten, zeigt sich nun auch in der Willenssphäre und zwar hier besonders deutlich. Der Egoismus, am meisten der berechtigte, wird durch die Rückwirkung des Intellektualismus auf den Willen gehemmt. Die Vorherrschaft des Denkens, die ja auch allein die Suche nach Zweckmäßigkeiten ermöglicht, führt zu einer Schwächung der Tatkraft und damit am deutlichsten zu einer Verkleinerung des Gesamtmenschen. Unter dem hellen klaren Lichte des Bewußtseins lösen sich die Instinkte auf, die den einzelnen, besonders aber ein Volk im ganzen zielsicher leiten. Es ist der allgemeine Entwicklungsgang der Kultur, den der moderne Rationalismus nur besonders verschärft: die unwillkürlichen Handlungen werden zugunsten der reflektierten zurückgedrängt, des Gedankens Blässe vernichtet nur zu leicht das große Pathos, die Leidenschaft, ohne die keine große Kulturtat — nicht einmal auf intellektuellem Ge-

biete — zustande gekommen ist. Kühle Objektivität tritt an Stelle der Begeisterungsfähigkeit und eines ungerechten, aber urkräftigen und erfrischenden Hasses. Die Fähigkeit der Psychoanalyse, einer raffinierten Selbstbeobachtung, die die geheimsten Regungen des Innenlebens aufzuspüren weiß, ist heute ungeheuer gestiegen, besonders in der jüngsten Literatur, und gerade deshalb ist ihr immer wiederholtes Thema der Konflikt zwischen Erkenntnis und Wille, die Tragik des Menschen, dem jede Tat und jedes Leben zerrinnt, weil er alles weiß und nicht unterassen kann, bei allem Handeln zuerst sich vor sich selbst zu objektivieren, bis es zu spät zur Tat ist. Schon deshalb, weil wir bewußter leben, ist die Leidensfähigkeit außerordentlich gewachsen. Den so geschwächten Menschen zwingt nun der Kapitalismus, fortwährend neue Zweckmäßigkeiten zu erdenken und zu schaffen, wie der Gelehrte immer neue Gedanken erjagen muß; so wird der Mensch in eine ständige Bewegung hineingeworfen, die seinem reflektierenden Wesen entgegen ist: daher eine neue Ursache der Nervosität, da man tun muß, was man eigentlich gar nicht mehr kann. Der Versuch, dem Übel abzuhelfen, muß aber schließlich daran scheitern, daß der geschwächte Mensch nicht mehr die Kraft und infolge der objektiven Anforderungen des Berufes nicht einmal mehr die Zeit hat, sich auf sich selbst zu besinnen. Ablenkung, Zerstreuung, die Vergnügungen der Großstadt, im günstigsten Falle ständiges Reisen sollen die Gesundheit des Willens wiederherstellen, während man in Wirklichkeit durch die wahllose Aufnahme neuer Reize, die nun zum festen Bedürfnis wird, seine Ohnmacht nur verstärkt. Dieser Typus entspricht dem abstrakt Sehnsüchtigen der Gefühlsreihe. Anders aber als hier steht der Apostel des souveränen Willens nicht am Ende, sondern am Anfang der Entwicklung. Der Anhänger des Gefühlskultus gleicht eher, soweit sein Erlebnis nicht ursprüngliche Kraft verrät und mithin zugleich dem starken Willen entspringt, dem Extrem des in seinem Willen geschwächten Menschen, dem Willenlosen, der sich weich und träumerisch treiben läßt und gerade deshalb den impressionistischen Lebensstil vollendet. Allerdings gibt es auch in der Region des Willens eine vollkommene Parallele zu der Reaktionserscheinung der bloßen Gefühlsherrschaft: dies ist der antiintellektualistische Voluntarismus, der, jetzt umgekehrt die dunklen Instinkte aufwühlend, dann eintritt, wenn der Rationalismus sich der Massen bemächtigt. Den hieraus sich ergebenden Kampf, der jetzt immer mehr die Entwicklung bestimmt, betrachten wir später genauer.

Außer den Konflikten der Seelenteile untereinander besteht ein Antagonismus zwischen Körper und Geist, der überhaupt von aller Kulturentwicklung unabtrennlich und in der Gegenwart nur zu größerer Be-

deutung verstärkt zu sein scheint. Die Entwicklung zur Bewußtheit hat — insbesondere durch Erfindung zahlreicher Gifte, unter denen der Alkohol am wichtigsten ist — Krankheiten im Gefolge, die der Naturmensch nicht kennt, und in unserer Zeit sind in besonders starkem Maße die Berufskrankheiten hinzugekommen. Die Fortschritte der Medizin machen allerdings diese Übelstände steigend wett, ermöglichen aber andererseits zunehmend die Erhaltung der körperlich Entarteten, die eine Gefahr für die Gesamtheit sind, besonders weil sie ihr Leiden in den Nachkommen verewigen. Im primitiven Zustande gingen die Schwachen von selbst zugrunde, oder sie wurden getötet und jedenfalls gelangten sie viel schwerer zur Ehe und Fortpflanzung. Der Rationalismus begünstigt die Geldheiraten, nicht die psychophysiologisch, sondern die finanziell Tüchtigsten und ihre Nachkommen. Da sein Ausgangspunkt individualistisch ist, ist es ihm kaum möglich, einen Anspruch zu rechtfertigen, der das Wohl des einzelnen der Verbesserung der Rasse unterordnet. Dazu kommt die allgemeine Gefahr des Luxus, auf die nur hingewiesen zu werden braucht: mit der Zunahme des Reichtums, den die neue Ökonomik schafft, tritt vielfach eine Verweichlichung und Abnahme der Widerstandsfähigkeit des Körpers ein.

Aus allen diesen Zwiespältigkeiten der Teile des Menschen folgt zuletzt ein Schwinden der Persönlichkeit, die ja, wie wir früher erkannten, konkrete Einheit ist, die einer Vielheit von Teilen Gesetze gibt, so daß die Teile ihren Sinn und ihre Bestimmung vom Ganzen erhalten. Dort, wo eine Funktion der Seele die andern beherrscht, besteht die Gefahr einer künstlichen Einseitigkeit. Aber der Sieg des Verstandes pflegt auch dort, wo die Fälle der extremen Reaktion nicht in Betracht kommen, nur halb zu sein; wesensfremd laufen neben den Gedanken die übrigen psychischen Reihen ab; es fehlt die Einheit, an deren Stelle eine Desorganisation tritt. Zahllose Menschen leiden heute an einer deutlich bemerkten Anarchie ihres Innern, das nur eine Summe, aber kein organisches Zusammensein von Vorgängen ist. Ist man aber selbst nicht mehr Einheit und auf solche Weise Form, so muß auch der Sinn für sie schwinden; eine allgemeine Stillosigkeit und Häßlichkeit der Kultur, der Menschen selbst und ihrer Werke ist die Folge. Wie die Individuen, so die Gesellschaft, die sie bilden; auch sie hat einen organischen Mittelpunkt verloren und wird ständig anarchischer. Gelingt aber die Einheit von Form und Inhalt nicht, so verzichtet man schließlich auf allen Inhalt und glaubt in der bloßen Form den höchsten Wert zu besitzen. Das Korrelat des häßlichen Menschen ist der Literat, der Ästhet, dem eine gut gebundene Krawatte der Eintritt ins Leben ist. Und doch sind gerade die Vollmenschen der arbeits-

teiligen Kultur am notwendigsten, schon aus dem Grunde, weil sonst die Führung bei niemanden ist. Dies ist der allgemeine Widerspruch der objektiven Kultur, der wenigstens für das Geistesleben von den realistischen Voraussetzungen unlösbar ist: sie zwingt jeden Anfänger zum Spezialistentum als einer nützlichen Teilarbeit und arbeitet deshalb durch ihre Erziehung dem Bedürfnis nach ganzen Menschen um so stärker entgegen, je dringlicher es ist und als solches empfunden wird.

Bisher haben wir den Einfluß der vom Rationalismus geschaffenen objektiven Kultur in seinen mehr oder weniger direkten Folgen betrachtet; es ist aber klar, daß bei längerer Fortdauer des Zustandes eine Gesamtfolge eintritt, die den ganzen Aspekt der Gesellschaft verändert. Sie wird deshalb unvermeidlich, weil das Prinzip des Rationalismus schlechthin allgemein zu gelten beansprucht und keine Widerlegung durch bloße Ablehnung gestattet. Auch die Menschen, die die Bindung vorziehen und in der Tradition verharren möchten, werden immer mehr in den rationalistischen Strudel hineingerissen und, ob sie wollen oder nicht, gezwungen, sich der neuen Wirtschaftsweise anzupassen, ihre alten Überzeugungen vor dem Denken zu rechtfertigen. Von der so entstehenden Halbbildung haben wir bereits gesprochen. Die neuen überaus wichtigen Umwandlungen sind: gleichzeitige Steigerung der Homogeneität und der Differenzierung, die mit einer Zersetzung der Nationalkultur und einer allgemeinen Entfremdung verbunden ist, und Zunahme der Öffentlichkeit des Lebens, die die bisherigen Führer, die Unternehmer und die Gelehrten, verdrängt und im politischen und sozialen Leben zu einem allgemeinen Umschlag des Intellektualismus in einen Massenvoluntarismus und damit zu einem Kampfe zwischen Masse und Individuum auf Tod und Leben führt.

Die zunehmende Homogeneität entspringt dem Umstande, daß die Zweckmäßigkeit in sehr vielen Fällen die gleiche ist. Immer nur eine Art der Sachlichkeit ist die richtige. Die größte Steigerung des volkswirtschaftlichen Ertrages mit den geringsten Mitteln, das System des besten Verkehrs untersteht im wesentlichen übereinstimmenden Grundsätzen; die Wahrheiten der Wissenschaften sind im strengsten Sinne identisch und allgemein mitteilbar. Die Wirkung ist, daß die Menschen bei aller größeren Freiheit der Bewegung selbst gleichförmiger werden, sich verähnlichen. So vernichtet ein großer Nivellierungsprozeß die Eigenart, die früher im abgeschlossenen Stand und Verkehr, auch durch Beziehung auf unwiederholte Naturbedingungen den Wert der Mannigfaltigkeit in das Dasein brachte. Vor kurzem hat sogar ein angesehener

Universitätsprofessor davon gesprochen, wie sich seine Kollegen dem Typus des höheren Beamten zu nähern begonnen hätten. So groß diese Gefahr ist, die mit der Zunahme des Wissenschaftsstoffes ständig wachsen muß, so wird sie doch glücklicherweise durch die Hoffnungslosigkeit des Realismus selbst vereitelt; könnte er sein Ziel allerdings jemals erreichen und nicht nur auf einen unendlichen Fortschritt vertrösten, so müßten die Menschen schlechthin identisch werden. Am sinnenfälligsten ist die neue Gleichförmigkeit an den Großstädten, deren Charakteristisches meistens aus älterer Zeit stammt, und an der Kleidung zu erkennen. Zusammen mit diesem Werden zu einer abstrakten Einheit beginnt die Künstlichkeit aller Einrichtungen, die Schematisierung der Sitte und Sittlichkeit. Die σχολή, d. h. die Unabhängigkeit der Berufsarbeit, schien dem griechischen Philosophen als notwendige Lebensbedingung des freien Menschen; wie anders heute! Schon als Rückwirkung der Beschäftigung, als Folge derselben immer neu erlebten Gleichförmigkeiten entwickelt sich eine neue Typisierung, und solche Tendenz wird dadurch, daß die Interessenverbände die Menschen nach ihren Berufen zusammenführen und einen starken Kampf um die Förderung des Standes beginnen, nur verstärkt; welche Rolle spielt heute nicht die „Standesehre", selbst in der Gesetzgebung! Seitdem die Sozialisten jedenfalls die nahe Verwirklichung des Zukunftsstaates aufgaben und an Stelle des Endziels die impressionistische Bewegung setzen mußten, wurde das Lebensgefühl vieler Arbeiter zur abstrakten Sehnsucht, die Unzufriedenheit ist zu einem Teile ein vergebliches Sichwehren gegen die zunehmende Homogeneität ihres Berufes und ihrer Lebensanschauung selbst. Noch wichtiger als diese neue Typisierung ist indes die ganz allgemeine internationale Annäherung, weil sie zusammengeht mit einer Spaltung der Nation. Die Herrschaft des Verstandes zerstört die Nationalkultur; innerhalb der überlieferten Eigentümlichkeit erhebt sich die Opposition eines internationalen Proletariates, und aus dem sachlichen Konflikt der überlieferten mit der neuen Überzeugung tritt eine Scheidung der Geister ein, die zu unüberbrückbarem Gegensatz der Weltanschauung, mindestens aber zu einer selbst in der Familie empfundenen Entfremdung wird, während zugleich die identischen Urteile von Ausländern anerkannt werden. Dann fällt aber, wie es scheint, die teleologische Funktion des Krieges, die wir noch begründen werden, der Erhaltung der nationalen Eigentümlichkeit zu dienen; er erscheint dann deplaziert, wenn führende Schichten der Nationen etwa jährlich auf Kongressen zusammenkommen, nur noch durch die Sprache, ein an sich doch Äußerliches, geschieden. Nun erkennt man zu deutlich den Zusammenhang des Krieges mit den wirtschaftlichen Interessen, eine Tatsache,

die zwar immer vorhanden gewesen ist und die zu beanstanden deshalb töricht ist, weil die ökonomische Überlegenheit, wie wir gleichfalls noch betrachten werden, ein automatisches Mittel zur politischen Machtbehauptung ist. Jetzt aber scheint der tiefere Zweck, die Aufrechterhaltung der selbständigen nationalen Kultur, doch fruchtloses Bemühen zu sein, das frühere ökonomische Mittel zum Selbstzweck zu werden, der — abermals ein seltsamer Widerspruch — in einem allgemeinen Wettrüsten einen immer größeren Teil des neu erworbenen Reichtums verschlingt und überhaupt den Interessen des internationalen Kapitals entgegen ist. Entsteht auf solche Weise eine müde Abneigung gegen den Krieg, den man dann wohl ganz allgemein unter weiblicher Führung als unsittlich und barbarisch anzusehen lernt, so fällt freilich auch das Letzte, was in einer Kultur der Zweckmäßigkeit die Masse zur Aufopferung für überindividuelle Ziele, zum Idealismus hinleitet. Dann scheint die Herrschaft der ökonomischen Vernunft, der Kampf um den Nutzen allein noch übrig bleiben zu sollen. Man beachte wohl, wie diese Entwicklung zuletzt auf die Entstehung des rationalistischen Geistes zurückführt.

Mit dieser Homogeneität geht nun zusammen eine steigende Differenzierung. Die rationalistische Kultur schafft zunächst eine äußere Rangordnung, weil die Menschen von Natur ungleich sind und die Ungleichheit möglichst ausgenutzt sein will; die objektiven Bedingungen kommen dieser Tendenz deshalb entgegen, weil so allein eine einheitliche Leitung stattfinden kann. So erbittert auch die Kämpfe zwischen den Führern und der Masse der Arbeiter sind, im wirtschaftlichen Leben ist dennoch kein unüberbrückbarer Gegensatz vorhanden, weil beide Parteien auf demselben Boden des Rationalismus stehen; nur das Verhältnis der natürlichen Verschiedenheiten, der persönlichen Rangordnung zu der verwirklichten kann hier ein ernsthaftes Problem sein, das wir später eingehend untersuchen werden. Unversöhnlich dagegen überhaupt ist die Feindschaft, die aus der Tatsache erwächst, daß in der ständig wachsenden Bevölkerung die Zahl der leitenden Stellen relativ abnimmt. Bei geringer Zunahme der Unterworfenen reicht sogar die Arbeitskraft des bisherigen Beamten und Werkführers aus. Aber selbst bei sehr starker Steigerung bedarf es nicht einer proportionalen Vermehrung der höheren Stellen, um so weniger, je näher sie der Spitze sind, die immer, z. B. ein Ministerposten, nur einzig sein kann — ganz abgesehen davon, daß auch hier der rationalistische Geist, insbesondere aber der staatliche Bureaukratismus auf häufig ungerechtfertigte Sparsamkeit und möglichst langsame Stellenvermehrung bedacht ist. Und doch drängen gerade in einem solchen Zeitalter, in dem jedenfalls eine allgemeine Regsamkeit vorhanden ist und deshalb wohl auch manche Talente entstehen, besonders

viele — häufig aus bloßem Ehrgeiz — zu den höheren Berufen, deren Ausbildungskosten zu tragen der neue Reichtum erlaubt. Die Folge ist, daß hier ein Überangebot stattfindet und die Anstellungsverhältnisse sich immer mehr verschlechtern, während zugleich die Befriedigung neuer zeitgemäßer Anforderungen schon sowieso die Vorbereitungsdauer verlängert und außerdem größere Mühe auferlegt. Eine neue Ursache zur Abnahme der natürlichen Frische ist vorhanden; insbesondere hat auch der hiermit verbundene Aufschub des Heiratsalters schwere sittliche und rassenbiologische Nachteile. Da alle in den gleichen Verflechtungszusammenhang hineingestellt sind, verbürgt jetzt vielfach das Strebertum die Karriere, und die Gefahr, sie durch eigene Meinung zu schädigen, wird größer. Oder man macht sich das Fortkommen noch leichter, man besticht. Die Korruption entspringt nicht nur der oben erwähnten Entfesselung eines hemmungslosen Willens, sondern auch dem Bestreben, dem gesteigerten Konflikt zwischen Individuum und Gesellschaft entgegenzuwirken. Der Antagonismus zwischen diesen beiden ist, wie wir schon im ersten Kapitel bemerkt haben, immer unlösbar; er ist heute insofern stärker, als die objektive Kultur, die die Gesellschaft erzeugt hat, so sehr viel reicher geworden ist, und weil ferner aus den erläuterten Gründen die Zahl der Führerstellen relativ abnimmt.

So hat wie die Homogeneität auch die Differenzierung des äußeren Ranges schwere Nachteile im Gefolge, selbst wenn wir von der Gefahr der Entpersönlichung absehen, die auch der Führerschaft aus der Gewöhnung an die abstrakte Sachlichkeit der Berufspflicht und der öfters erwähnten mangelhaften Erziehung droht.

Weil aber die Disharmonie zwischen Individuum und Gesellschaft immer vorhanden ist und von dem entwickelten Rationalismus nur vergrößert wird, so ist weit einflußreicher die Folge der geistigen Differenzierung. Die Menschen beginnen sich zu scheiden nach dem Grade, in dem sie sich die neue intellektualistische Kultur anzueignen imstande sind, was von der wirtschaftlichen Kraft ihrer Vorfahren und von ihren persönlichen Fähigkeiten abhängt. So bleiben zuletzt nur zwei sich meistens deckende Gegensätze: der zwischen Armen und Reichen und der zwischen Ungebildeten und Gebildeten, wobei denn Bildung eben die zu Anfang des Kapitels definierte Verstandeseinsicht ist. Die Folge ist eine allgemeine gegenseitige Fremdheit, die der arbeitsteilig erzogene Geistesarbeiter innerhalb seiner Schicht noch einmal wiederholt; eine neue Ursache des Egoismus liegt in der auf solche Weise erzeugten Gleichgültigkeit gegen die allgemeinen Angelegenheiten des menschlichen Geistes. Den Ungebildeten fehlen nicht nur die Gewohnheiten, sondern auch das kompliziertere Gefühlsleben, ja selbst die Sprache der

anderen, weshalb eine Verständigung nicht einmal mehr versucht werden kann, während früher — und so jetzt noch vielfach auf dem Lande — trotz stärkster Betonung der sozialen Unterschiede die Art der Sprache, der Umfang des Wissens, der Kreis der Interessen und vor allem überhaupt das Wesentliche der Weltanschauung und des derben Lebensgefühles übereinstimmten.

Dieser persönlichen Differenzierung gegenüber erscheint der Wille, doch noch als Volk ein Ganzes zu sein, mehr und mehr künstlich. Denn allerdings entwickelt der Rationalismus auch das Gegenteil der internationalen Tendenzen: er stärkt das Nationalbewußtsein, weil das Interesse des jetzt zur Mitregierung berufenen Volkes am Staate größer und das Leben überhaupt bewußter geworden ist; so liegen ja die Anfänge des modernen Patriotismus in der großen französischen Revolution. Aber die imperialistische Politik, die außer dem wirtschaftlichen Konkurrenzkampf hierin und in dem nachfolgenden Ehrgeiz und der Notwendigkeit, hinter den anderen Staaten nicht zurückzustehen, ihren Ursprung hat, ist im kulturpolitischen Sinne problematisch. Denn gar oft verdrängt sie eine fremde, ja oft höhere Kultur — man denke an Rußlands Slawisierungsbestrebungen — und gibt den Unterworfenen, zumal den primitiven Völkern, zumeist nur das allgemein Mitteilbare, die technische Kultur, die bloße Zivilisation, die ihre traditionellen Tugenden und Tüchtigkeiten vernichtet, ohne neue an ihre Stelle zu setzen. Auch ein Krieg unter den Großmächten scheint infolge der Zunahme der internationalen Kultur an tieferem Recht zu verlieren; doch können wir hierüber erst später urteilen.

In diesen Zusammenhang gehört auch die Judenfrage, insofern sie gleichfalls dem gesteigerten Selbstbewußtsein entspringt, die Rassengegensätze verschärft und dem Juden den unvereinbaren Willen zum vollen Staatsbürgertum und zum Zionismus setzt. Doch wendet sich der Antisemitismus nicht nur hiergegen, sondern vor allem gegen den Rationalismus überhaupt, insbesondere gegen seine nur analysierende Funktion, die die ausgezeichnete Begabung des Juden ausmacht und ihm einen so außerordentlichen Anteil an der modernen Kultur verschafft hat.

Im gesamten nationalen Leben können wir demnach verfolgen, wie Homogeneität und Differenzierung gleichzeitig Wirkungen des Rationalismus sind, selbst dort, wo sie nicht gewollt werden. Zugleich mit diesem Prozeß vollzieht sich eine neue gewaltige Veränderung: die durch die gleichen Ursachen bedingte Zunahme der Öffentlichkeit des Lebens. Der Intellektualismus ist seinem Wesen nach demokratisch, weil Wahrheiten und Zweckmäßigkeiten übereinstimmen und deshalb allgemein mitgeteilt werden können; seine naturgemäße Ethik ist der abstrakte Individualismus, der an die Selbständigkeit des einzelnen, an seine Selbstdisziplin

vermöge der verstandesgemäßen Überzeugung glaubt. Die Praxis der ursprünglichen Aufklärung ist freilich noch im Widerspruch zu ihren Prinzipien die Geringschätzung der vielen. Als aber der Liberalismus mit seinen Forderungen der Gleichberechtigung aller ernst machte und insbesondere das gleiche Wahlrecht erlangt war, da zeigte sich, wie berechtigt das Mißtrauen seiner Väter gewesen war. Die Theorie, die die Harmonie der Gleichheit mit der natürlichen Verschiedenheit der Menschen behauptete, enthielt folgenden Fehler. Man unterschätzte die Ungleichheit und übersah, daß die intellektuellen Überzeugungen der großen Mehrheit der Menschen auf einem niedrigen Niveau stehen müssen, auch wenn sie selbst durch vermehrte Bildung fortschreiten. Denn die Distanz bleibt; die von der Oberschicht geschaffenen Gedanken werden dann, wenn sie sich nicht zu allgemeiner Anerkennung durchsetzen, von ihr häufig zu derselben Zeit verlassen, in der sie im Volke einen siegreichen Einzug halten. Außerdem ließ der Individualismus außer acht, daß die Menschen vermöge ihrer sozialen Verflechtungen nicht eine Summe selbständiger Elemente, sondern eine Masse mit einheitlichen durch den Instinkt eingegebenen Überzeugungen bilden; ihr niedriges Niveau erklärt sich sozialpsychologisch durch die Macht der Suggestion, soziologisch durch die Notwendigkeit, dem Geringsten verständlich zu sein. Die Erfahrung hat bewiesen, wie dieses Massesein durch die vom Rationalismus erzeugten Gleichförmigkeiten des Lebens und sodann vor allem durch den an sie anknüpfenden Kampf um gemeinsame Standesinteressen verstärkt wurde. Erfolgte die Zunahme des öffentlichen Lebens, weil jeder an der Sachkultur teilnehmen zu können schien, so vernichtet jetzt der Intellektualismus die unreflektierte Volkskultur und schlägt zugleich in einen Voluntarismus um, der als Rückwirkung gegen ihn seine schönsten Errungenschaften verleugnet und gerade scheinbar längst überwundene Vorstellungen und die niedrigen Instinkte zur Herrschaft gelangen läßt.

Die bisherigen Führer der neuen Welt, die Unternehmer und die Gelehrten, werden nun, soweit sie sich überhaupt gegen die alten Mächte durchzusetzen verstanden hatten, verdrängt. Neue Berufe stellen sich bereit, dem Durchschnittsanspruch zu genügen, sich dem Bedürfnis und Geschmack der Masse anzupassen. Das wechselseitige Ergebnis beider wird als öffentliche Meinung allherrschend. Der Gelehrte wird durch den Journalisten, der Unternehmer durch den Arbeiterführer, beide durch den Abgeordneten ersetzt, der als Anhänger der modernen Bildung besonders häufig ein Jurist ist, also schon durch seine abstrakte Begriffswissenschaft zu einer abstrakt-individualistischen Politik vorherbestimmt ist. Er macht jetzt die Rechte der Individuen gegen den Staat geltend, dessen Gestaltung nunmehr allgemein ausgedacht wird. Die Beziehung

auf das Staatsganze ist jetzt durch Gedanken vermittelt und nicht mehr unmittelbare Gewißheit, wie sie etwa heute noch bei dem schon äußerlich so gekennzeichneten Offizier und überhaupt dort, wo starke Traditionen vorherrschen, vorhanden ist. Verliert schon durch die Ausdehnung des Wissenschaftsbetriebes die Sprache ihre Feinheiten, so folgen jetzt unvermeidlich aus der Notwendigkeit, die Massen zu gewinnen, Herrschaft der Phrase und allgemeine Stilverderbnis, die sich dem Zeitungsleser alsbald mitteilt; häufig weckt zudem die ständige Lektüre von Skandalgeschichten, Verbrechen, Unglücksfällen aller Art eine lüsterne Freude an der Sensation und an der Nachahmung und eine extreme Unzufriedenheit mit unserer gar zu schlechten Zeit. Die räsonnierende Kultur der großstädtischen Talmigefühle beginnt, die Zeit, in der mit dem Unglauben der Aberglaube steigt, eine allgemeine Aufgeregtheit bemächtigt sich der Menschen, die nun in der „gebildeten Gesellschaft" der Großstadt beständig von Kultur reden, während das einzige Ergebnis ist, daß das in jedem Menschen schlummernde Tier, die Erotik, die Eitelkeit und der gesellschaftliche Ehrgeiz geweckt werden.

Das tiefere geistige Leben beginnt sich aber vom politischen und gesellschaftlichen zu trennen, während es selbst schon durch den Gegensatz der Intellektuellen und Antiintellektuellen, zu welch' letzteren vor allem die religiösen und künstlerischen Menschen gehören, geschwächt und zersetzt ist. Es kämpft nun mit folgenden inneren Hemmnissen. Die Ausdehnung der Kultur macht die Menschen selbst öffentlicher. Sprach man früher zu einem begrenzten Kreise, in dem man sich mehr oder weniger unter seinesgleichen befinden zu können glaubte, so ist man heute gezwungen, vor einem ganz unbestimmten Publikum zu erscheinen und sich eine allgemeine Kritik gefallen zu lassen. Darin liegt eine Verletzung der Scham, wozu etwa aus dem trivialen Leben eine vage Analogie stattfindet, wenn wir es als peinlich empfinden, in einem Saale mit dem Rücken gegen die anderen zu sitzen und so ohne Möglichkeit der Kontrolle den Blicken der Neugierigen ausgesetzt zu sein. Eine starke Abneigung, an der Kultur mitzuarbeiten, kann die Folge sein, ein Wille, sich auf sich selbst zurückzuziehen und einsam zu bleiben. Lehrreicher noch als die Aussprüche der großen Weisen über die Undankbarkeit und Unbelehrbarkeit der Masse ist das Beispiel Mills, der, während das neunzehnte Jahrhundert in seinen repräsentativen Individuen aristokratisch dachte, die ethischen Gedanken der Aufklärung weiterführte und doch seinen vollen Zorn ausgoß über die Knechtschaft und Torheit der öffentlichen Meinung, die für Locke, den Vater der Aufklärung, neben Gott und dem Staate die dritte Quelle der ethischen Gesetze gewesen war! Noch ein ganz anderer Grund kann dazu führen, daß zunehmende Demokratisierung der

Wertgemeinschaft tüchtige Kräfte entzieht: das Verantwortlichkeitsgefühl des einzelnen sinkt, weil es mehr Menschen gibt, auf die er seine Pflicht abschieben kann. Hinzu kommt drittens, daß für manche Berufe die allgemeine Desillusionierung, die Erkenntnis von der Urteilslosigkeit der großen Masse ein meistens unbewußtes Motiv setzt, die Kräfte nicht aufs äußerste anzuspannen. Dies gilt vor allem für die darstellende Kunst, die jetzt vor einem allzusehr als unbedeutend und spießbürgerlich erkannten Publikum auftritt. Ein schöner Beleg hierfür ist Mitterwurzers Meinung, geniale Schauspieler habe es nur gegeben, solange ihr Beruf sozial deklassiert gewesen sei. Viertens besteht allgemein die Gefahr, daß auch der tiefere Mensch der Ansteckung durch die Masse erliegt, von der er beständig umgeben ist. So sind deutliche Tendenzen vorhanden, daß die gesteigerte Extensität der Kultur ihre Intensität mindert, daß zwischen beiden eine gewisse Disproportionalität obwaltet.

Zu den inneren Hemmnissen, die die tiefere Selbständigkeit bedrohen, treten aber in der zum Selbstzweck gewordenen Massenherrschaft alsbald auch äußere hinzu. Weil nun die durch Geburt angewiesenen Stellen mehr und mehr fehlen, wird man von den Meinungen anderer abhängiger, die Empfindlichkeit in bezug auf die Ehre in dem ganz äußerlichen Sinne, in dem sie das Urteil anderer Menschen über unsern Wert bedeutet, wird nun größer. Anpassung heißt die Losung; ein kluges Verhalten zum Ausgleich des Nutzens, zu korrekter Mittelmäßigkeit, wird zum ersten Kennzeichen der Zeit. Erst der Rationalismus der Massen erzeugt die Ansicht, daß man auch mit der Konvention ernst machen müsse, die schon durch die allgemeine Extensivierung aller Beziehungen und durch das engere Zusammenwohnen der gewachsenen Bevölkerung außerordentlich begünstigt wird. So nimmt die Pedanterie und Unaufrichtigkeit zu. Denn weil man das Antikonventionelle nicht verbieten kann, im Ernst ja auch gar nicht verhindern will, duldet man es ohne weiteres im Verborgenen, urteilt aber um so schonungsloser und unerbittlicher, sobald eine offizielle Kenntnis sich nicht mehr leugnen läßt.

Zwei Ideale spielen jetzt im politischen Leben die Hauptrolle, weil beide die einfachsten Vorstellungen sind; die eine leugnet das moderne Leben überhaupt und will, daß alles beim Alten bleibt, die andere, daß alles ganz anders werden soll, wobei allerdings der Inhalt des Neuen möglichst unbestimmt bleibt. Überzeugungen, die längst für besiegt gehalten wurden, entfalten nun mit einem Male eine ungeheuere Lebenskraft, besonders dann, wenn sie wie die katholischen Prinzipien in Preußen vom Staate zuerst angegriffen werden. Konservativismus und sozialistischer Radikalismus entspringen dem gleichen Massenrationalismus, wobei frei-

lich der erstere, weil er die Tradition auf seiner Seite hat und auf Ordnung sieht, zugleich durch eine stärkere innere Logik und Sachlichkeit seinem Gegner überlegen und deshalb nach der Zahl seiner Anhänger unterlegen ist. Das politische Leben wird so von Extremen beherrscht, die beide auf dem Umwege über die staatliche Macht das soziale und das geistige Leben nach ihrem Schema beeinflussen und bestimmen wollen. Besonders wichtig wird der Streit um die Schule, weil der dauernde Gewinn für jede Partei von der Eroberung der Jugend abhängt. Die Erziehung, die schon aus den zum Spezialistentum drängenden Bedingungen der objektiven Kultur mangelhaft ist, wird nun ganz verschlechtert, weil die Menschen von Kindheit an — häufig sogar in den offiziellen Einrichtungen — den Masseninstinkten preisgegeben werden, die immer Extreme wollen, z. B. entweder ein Übermaß oder einen gänzlichen Mangel an Religionsunterricht. In der Tat ist heute die Erziehung der Despot, der früher der Alleinherrscher und alsdann die Volkssouveränität war. Dort, wo infolge der besonderen historischen Bedingungen in der Praxis des Staates und durch seinen Einfluß auch in der Gesellschaft der Konservativismus den gemäßigten Liberalismus verdrängt hat, hofft man dann wohl einen stärkeren Schutz der persönlichen Freiheit von der Demokratie. Eitler Wahn! Die Demokratie rühmt sich zwar größerer Freiheit; in Wahrheit bedeutet in jedem großen differenzierten Lande die Herrschaft des Volkes, da sie die Öffentlichkeit des Lebens vollendet und nur durch Gesetze und Regeln aller Art vertreten werden kann, Einschränkung der Freiheit, Steigerung des Bürokratismus, ständige Kontrolliertheit, Gewalt der Majorität über die Minorität, d. h. der Ungebildeten über die Gebildeten.

Das Endergebnis des Rationalismus ist mithin ein Kampf zwischen Masse und Individuum auf Tod und Leben, bei dem seine eigene Existenz in Frage gestellt wird. Und nur folgende beide trüben Aussichten scheinen zu bleiben: entweder siegt die Masse und tötet allen Kulturfortschritt oder das Individuum wehrt sich erfolgreich gegen die Ansteckung und bleibt vorläufig Herr, wird aber so sehr von dem Zusammenhang mit dem Volke getrennt, daß ihm die zur Reproduktion erforderlichen Kraftquellen versiegen, und so findet jetzt der Untergang statt.

Was aber kann der Rationalismus gegenüber dieser Gefahr tun? Er muß doch wohl das Werk der Versöhnung übernehmen, da eine allgemeine Rückkehr zu einer Autorität, die man kritisch zu betrachten gelernt hat, ein für allemal ebenso unmöglich ist wie die Genügsamkeit der Erlebniswahrheit. Durch Verbreitung der Bildung, durch Aufklärung über die natürliche Solidarität der Menschen und die Wichtigkeit der

Wahrheitsforschung glaubt die Verstandeseinsicht der ständig zunehmenden Anarchie Halt gebieten zu können. Aber gleichgültig, ob ihr in der Tat so eine Versöhnung in der wirtschaftlichen Kultur gelingen mag, darf sie hoffen, auch durch ein neues geistiges Band die Gesellschaft reorganisieren zu können? Offenbar ist diese Aufgabe mit ihren Mitteln gar nicht lösbar, da der Rationalismus selbst, wenn auch erst indirekt, das Unheil verursacht hat, das also seine Bemühungen, von denselben Voraussetzungen begonnen, zuletzt nur verstärken können. Jede Aufklärung zwingt die Menschen, bewußter zu leben und muß schon deshalb den Angehörigen der unteren Klassen vor allem die Erkenntnis ihrer untergeordneten Stellung vermitteln, mithin ihre Unzufriedenheit steigern. Aber wenn wir auch von dieser Gefahr absehen, so ist doch der Erfolg mehr negativ. Gewiß lehrt die Wissenschaft auch tiefere Einsichten, aber dem flüchtigen Schauer — und anders ist eine allgemeine Aufklärung in absehbarer Zeit nicht denkbar — im günstigsten Falle nur einen zur Tatenlosigkeit erziehenden Relativismus. Das Kausalprinzip, so scheint es, verbietet ja den Eingriff Gottes, die Naturwissenschaft lehrt doch die Unentrinnbarkeit von den Naturgesetzen, die Geschichtswissenschaft, wie sich zu allen Zeiten die Menschen redlich geplagt haben, ohne daß sie etwas Dauerndes erreichten, ohne daß ein Fortschritt und Sinn erkennbar würde; die allgemeine Abhängigkeit von der Natur und dem Milieu scheint allein übrig zu bleiben, und gar viel bisher Bewundertes und als heroisch Gepriesenes zeigt seinen allzu menschlichen Ursprung. Was würde aber geschehen, wenn es gelänge, den Massen das Gesamtergebnis des Rationalismus zu vermitteln? Die Folge wäre nur die allgemeine Erkenntnis der Aussichtslosigkeit einer Weltanschauung, der Hoffnungslosigkeit solchen Lebens, die Ermattung und Müdigkeit, die wir heute schon häufig bei den Oberschichten antreffen, würden das ganze Volk ergreifen und den Niedergang vollenden.

Bei so schweren Gebrechen der entwickelten Kultur ist es selbstverständlich, daß sie nicht erst in jüngster Zeit bemerkt worden sind; nur die Stärke, nicht aber die Existenz des rationalistischen Geistes ist ja für unsere Zeit charakteristisch. Bis zum Erschrecken merkwürdig ist die Tatsache, daß schon lange vor Sokrates' Entdeckung der wissenschaftlichen Methode, bevor es also eine Wissenschaft in unserm Sinne gab, die πολυμαθία, die Vielwisserei, von den Philosophen getadelt wurde; so befremdlich war ihnen offenbar die Spaltung des theoretischen und praktischen Menschen. Die griechische Aufklärung, die Sophistik, hat bekanntlich durch ihr Reflexionsprinzip die unbewußte Sittlichkeit des griechischen Volkes aufgelöst und dadurch seinen Untergang herbeigeführt; auch hier folgte einer ausgezeichneten Demokratie, die unserer

klassischen Kultur entspricht, in der Fortbildung des Prinzips ein voluntaristischer zerstörender Demokratismus. Es blieb den Griechen in ihrer letzten Periode, dem Hellenismus, nur die rationalistische Theorie übrig, die Wissenschaft, deren Vorherrschaft nach Wilamowitz-Möllendorf der unsrigen Zeit ganz ähnliche Zustände herbeiführte. In ihr haben erst die moderne Berufsidee und die Aufklärung den vollen Sieg der objektiven Kultur herbeigeführt, und deshalb finden wir ihre erste Kritik bei dem, der das Prinzip der Verstandeskultur selbst bekämpfte. Rousseaus Kulturpessimismus behauptet, daß der Fortschritt der Wissenschaften und Künste einen Verfall ursprünglicher Sittenreinheit zur Folge gehabt habe. Diese Sehnsucht nach der Natur ist wirklich zu einem Teile berechtigt und von der exakten ethnologischen Forschung bestätigt. Es gibt wenigstens eine Reihe primitiver Völker, in denen Ehrlichkeit und Gutmütigkeit und vor allem innere Friedfertigkeit selbstverständliche Tugenden sind. Rousseau hat wiederum teilweise Recht, wenn er die Abnahme der kriegerischen Tugend, der der Wissenschaft antagonistischen Tatkraft, die Verweichlichung durch den Luxus beklagt. Ja selbst Herder, der Verkünder der Humanität, gesteht gelegentlich, daß Kultur verfeinerte Schwachheit sei. Vor allem war Goethe ein Gegner der Fichte, Schiller, Schelling und Hegel gemeinsamen Geschichtsphilosophie, nach der das einst als Geschenk der Natur Gegebene, das Unbewußte, mit Bewußtsein neu geschaffen, durch die Kultur zur zweiten Natur werden sollte. Denn Goethe sah in diesem Prozeß vermöge seines anschauenden Realismus die empirisch so stark in die Augen fallenden Begleiterscheinungen: die Zahmheit und Schwachheit der heutigen Generation, weshalb er prophezeite, der Humanismus werde es noch dahin bringen, daß jeder des anderen Krankenwärter werden werde, und die Deutschen aufforderte, sie sollten weniger Gelehrte und dafür umsomehr Menschen sein, weniger Philosophie treiben und dafür an Tatkraft gewinnen. „Ich kenne mich nicht und will mich auch nicht kennen." So glaubte Goethe an sein Dämonisches und wehrt weislich dessen Analyse ab, die er als ungesund, als romantisch empfindet. Und der Unwille über den Objektivismus und Konventionalismus unserer Zeit führt ihn zu der Einsicht, daß jede Bildung ständig daran arbeite, sich selbst zu beseitigen, und läßt ihn wünschen, unter Wilden geboren worden zu sein. Wie man auch hierüber denken mag, jedenfalls liegt hierin auch eine Enge der Weltanschauung. Sie verursachte, daß Goethe in seinem inneren Lebensgefühl Individualist blieb, obwohl ihm das Individuum zugleich ein Teil der Menschheitsentwicklung ist; und so kam es, daß er, der Universalmensch und Meister des Lebens, ein allgemeines Ziel — man vergleiche das Ergebnis Fausts und Wilhelm Meisters — doch nur finden konnte

in dem sozialpolitischen Realismus und der Kultur der Nützlichkeit. Direkt von Goethe übernahm Nietzsche in der Zeit des ständig vergrößerten Spezialistentums das Programm: das Leben über die Wissenschaft. Niemals ist ihm später etwas so Geschlossenes gelungen, als der Kampf gegen den Historismus in seiner Schrift: Vom Nutzen und Nachteile der Historie für das Leben; ihr hat unsere eigene Kritik manches zu danken. Und von hier vollzieht den Übergang zu den späteren Gedanken die gleiche Warnung, Kultur und Physis auszugleichen, da die moderne Kultur die biologischen Kräfte verzehre und sich selbst damit zugrunde richte. So läßt sich das eigentümliche, so wenig verstandene Paradoxon Nietzsches aussprechen: Es gibt nur Pflichten, nämlich die, die Menschheit zu steigern, aber es darf kein Pflichtbewußtsein geben, da alle Rationalisierung den Instinkt, die Tatkraft, das Pathos der Leidenschaft zerstört und damit die Pflichterfüllung vereitelt.

So bleibt uns wirklich nur die Verzweiflung? Die große Regsamkeit unserer Zeit, die sie dem oberflächlichen Betrachter als Gipfelpunkt der Kultur erscheinen läßt, darf uns nicht täuschen. Das schnelle Tempo unseres Lebens wird wahrscheinlich schon dafür sorgen, daß die noch vorhandenen starken Kräfte in absehbarer Zeit verbraucht werden. Denn eine einfache Negierung des Rationalismus ist uns zergrübelten Menschen nicht mehr möglich. Nietzsche selbst ist ein vortreffliches Beispiel für die Undurchführbarkeit eines Standpunktes, der die objektive Kultur aufheben will. Überzeugt von ihrer Mangelhaftigkeit, kann er auf einen Erfolg doch nur rechnen, wenn er den Menschen diese Erkenntnis vermittelt: nur durch intellektuelle Bemühungen kann er den Unwert des Intellekts, nur durch Bücher den Unwert der Bücher beweisen. So schlägt sein Reformplan selbst jeden Augenblick dahin um, an Stelle der Apologie des Unbewußten die bewußte Züchtung zu setzen, das Extrem des verfehmten Selbstbewußtseins herbeizuführen. Der Unterschied zum Altertum wäre demnach nur die Hoffnungslosigkeit unserer Erlösung durch neue Völker und neue Religion. Wo nämlich sollte das Volk sein, das uns ersetzen könnte, wie einst die Germanen die antike Welt, deren Kreislauf wir nun wiederholt hätten? Die Menschheit ist inzwischen eine empirische Einheit geworden, und es kann als fast sicher angesehen werden, daß sich der Wucht der westeuropäischen Kultur, die als rationalistisch ja auch allgemein mitteilbar ist, kein Volk der Erde ernsthaft wird entziehen können, auch nicht die Russen, deren führende Schichten ja schon genügend durch sie zersetzt sind. So steht denn nicht weniger als das Schicksal der gesamten Menschheit auf dem Spiele.

Die Lage ist außerordentlich ernst, und doch ist, wie wir jetzt zeigen

wollen, soweit die rationalistische Lebensform allein in Betracht kommt eine Rettung wenigstens nicht ganz unmöglich. Mit Absicht haben wir bisher nur die ungünstigen Folgen des Rationalismus betrachtet, und außerdem wissen wir ja aus den erkenntnistheoretischen Untersuchungen, daß er selbst in dem hier verstandenen Sinne als Realismus logisch unzulänglich ist und in der Tat zur Mystik positiv überwunden werden kann, innerhalb derer auch die induktive Metaphysik, verstärkt durch das sichere Fundament der Kulturwissenschaften, ihre berechtigte Stelle erhält. Ohne Religion, ohne apriorische Metaphysik, die sie, wie wir später sehen werden, allein rechtfertigen kann und im intellektuellen Zeitalter rechtfertigen muß, wirkt allerdings die Wissenschaft wegen ihrer Hoffnungslosigkeit, zur Weltanschauung zu gelangen zuletzt nur zersetzend. Besteht aber die Ableitung unserer Maßstäbe zu Recht, so ist wenigstens theoretisch der Antagonismus zwischen Rationalismus und Leben beseitigt, weil es wirklich eine höhere Erkenntnis als die des Verstandes gibt, die allgemeingültig ist und doch im mystischen Akte zu Ende kommt und zur Versöhnung gelangt. Jetzt vermögen wir uns auch ohne Schwierigkeit die neue Bildung einzuordnen; sie bedeutet die Eroberung der wirklichen Welt, damit der Reichtum des Geistigen erkannt werde und sich bewähre; spätere Untersuchungen werden sogar zeigen, daß wir das Wesen der modernen Kultur — im Unterschiede zu ihrem wirksamsten Faktor — überhaupt nur als Werden zur Mystik verstehen können. Übrig bleibt also nur eine praktische Frage, die jedoch deshalb nicht von einer minderen obzwar nicht mehr unbedingt verhängnisvollen Bedeutung ist. Es ist kein Argument gegen unsere Behauptung, daß die Welt einen Sinn hat, wenn die Gefahr besteht, im Augenblicke der höchsten Errungenschaften aus praktischen Gründen zu scheitern. Denn sehen wir von der später zu erörternden Möglichkeit ab, daß gerade hierin eine geheime Teleologie enthalten sein könnte: es gibt für den Dialektiker keine abstrakt-fertige Vollkommenheit, da mit der Vernunft stets die Unvernunft mitgesetzt ist. Für die Weltanschauung wird jetzt zur entscheidenden Frage, ob es möglich ist, das mystische Erlebnis allgemeiner mitzuteilen. Wir beantworten sie erst in der allgemeinen Erörterung der religiösen Krisis, weil sie die Prüfung des sachlichen Verhältnisses zwischen der Mystik und dem überlieferten Christentum voraussetzt. Aus dem gleichen Grunde unterlassen wir es an dieser Stelle auch für das politische und soziale Leben, den bisher betrachteten Rationalismus der Aufklärung durch den richtig verstandenen der Vernunft zu überprüfen. Auch in dieser Sphäre wie in der religiösen handelt es sich immer, wie wir zu Anfang bemerkten, nicht nur um die allgemeinen Folgen der intellektuellen Lebensform, sondern

außerdem in untrennbarer Einheit um die innere Spannung der Wertideale selbst und der durch sie gesetzten Wirkungen. Ihre Untersuchung für Staat und Gesellschaft haben wir aber in der allgemeinen Deduktion der Maßstäbe deshalb aufgeschoben, weil der Kampf um ihre Norm ein mit praktischen Einzelfragen eng verbundenes Kulturproblem selbst ist. Erst die zu Ende geführte Theorie kann hier die endgültige Beurteilung der Praxis ermöglichen. Das gleiche gilt für die Kunst.

Wir beschäftigen uns hier nur noch mit dem theoretisch erledigten Wissenschaftsproblem selbst und der allgemeinen pädagogischen Frage. Vielleicht wird in den nächsten Jahrzehnten der spekulative Idealismus eine neue Blüte erleben und die heute allerdings sich gelegentlich zeigende Gefahr des Formalismus und unfruchtbarer Probleme überwunden werden. Jedenfalls ist wahrscheinlich, daß der subjektive Idealismus von dem objektiven und dem Realismus verdrängt werden wird, bis diese beiden allein konsequenten Systeme übrig bleiben, von denen das letztere selbst nur Hypothese sein kann und von dem objektiven Idealismus als der relativ am meisten begründete Standpunkt anerkannt wird. Im Gegensatz zum Realisten bedarf aber der Mystiker, um zu einer Weltanschauung zu gelangen, garnicht der hoffnungslosen Bezwingung der empirischen Unendlichkeit. Aber auch ihm sind die Einzelwissenschaften unentbehrlich. Wie ist ihre Aneignung möglich?

Man muß ein Doppeltes im Wesen der Wissenschaft unterscheiden: zuerst das früher eingehend begründete Bedeutungsallgemeine, dessen Sonderfall das Begriffsallgemeine ist. Schon mit dieser Erkenntnis ist sehr viel gewonnen. Wenn der echte Sinn der Wissenschaft Anhäufung von Tatsachen wäre, so würden wir freilich mit ihrem Fortschritt Konversationslexika und müßten zugrunde gehen. Der unwissenschaftliche Kultus der Tatsachen ist übrigens von der Geschichtswissenschaft in ihren besten Vertretern bereits verlassen worden. Und nun dürfen wir hiervon in einem wissenschaftlich allerdings nicht mehr abgrenzbaren Sinne ein zweites Wesen sondern: das Wesentliche nämlich, was aus allen Wissenschaften zum Aufbau einer Weltanschauung gehört. So gefährlich auch der Mißbrauch solchen Rechts ist, dann, wenn man, wie hier geschieht, eine apriorische Metaphysik behauptet, wird nicht alles vom Standpunkt der Einzelwissenschaften aus Wesentliche so notwendig zum Aufbau einer Weltanschauung erforderlich sein, daß man ohne seine Vollendung einen solchen Versuch gar nicht mehr unternehmen dürfte.

Aus den innersten sachlichen Bedürfnissen und nicht nur aus persönlichem Verlangen heraus ist übrigens die Gefahr einer absoluten Arbeitsteilung in den Wissenschaften ausgeschlossen, wenigstens solange noch eine produktive Kraft vorhanden ist; gerade heute hört man von den

Einzelwissenschaftlern, daß sie an gewisser Stelle nicht fortkommen, weil ihnen der Zusammenhang mit dem Ganzen fehlt, und neue Disziplinen entstehen, die Grenzgebiete bearbeiten. Gewiß ist es gegen früher viel schwieriger, aber deshalb doch nicht unmöglich, daß das Individuum sich den Gehalt der objektiven Kultur aneignet, ohne deshalb als Persönlichkeit zugrunde zu gehen. Deshalb braucht nicht einem selbständigen Arbeiten auf mehreren Wissenschaftsgebieten das Wort geredet zu werden. Solche Unmöglichkeit ist aber gar kein Verlust; denn die Aneignung des Hauptergebnisses tauscht eine wertvollere Einsicht ein. Man vergesse doch nicht, welche Schätze wir dem ökonomischen Rationalismus, aber noch viel mehr dem ungeheueren Fortschritt der Natur- und Geschichtserkenntnis zu verdanken haben! Wer nur den ernsten Willen hat, dem eröffnen sich gerade aus der arbeitsteiligen Wissenschaft heraus, die doch durch keinen äußeren Zwang begonnen wurde, ungeahnte Quellen echter Bildung und wahrer innerer Freiheit. Die Objektivität fördert wirklich wichtige Erkenntnisse, ohne notwendig den Menschen zu schwächen. Einen letzten Zusammenhang herzustellen ermöglicht freilich erst die Metaphysik, die die Vielheit teleologisch begreifen lehrt, ohne der Eigentümlichkeit Gewalt anzutun. Wer anders spricht, weiß eben zu wenig. Was soll das weiche Geklage und Gejammer unserer Literaten, das wir dem echten Künstler freilich gerne verzeihen, über die nur mechanische Kultur der Gegenwart, wie ist im Ernste die Behauptung möglich, weil sie nur technisch sei, deswegen würden wir hingezogen zu der substantiellen Wesenheit des Orients! Für viele Einzelne hat wohl der Egoismus und die natürliche Enge des Bewußtseins die Ausschließlichkeit wirtschaftlich-technischer Interessen verursacht; im ganzen ist dies für die moderne Kultur durchaus falsch, wie schon das rege intellektuelle und künstlerische Leben beweisen, zu dem in jüngster Zeit auch der Wille zur Religion deutlich hinzugekommen ist. Hätten doch alle diejenigen, die zum tausendsten Male unser Zeitalter verklagen und seine Sehnsucht anrufen, ihre Zeit besser dazu verwandt, anstatt so ansteckendes Gift zu verbreiten, sich zu stärkeren Vollmenschen zu bilden! Die vielgerühmte Zeit, in der jedes Gedicht Goethes ein Ereignis war, während heute nur der technische Fortschritt geschätzt werde, war, was das große Publikum anlangt, eine Periode der Kleinbürger, die wie alle Philister die Kunst sentimental nahmen. Es gibt kein allgemeines Gesetz, das den einzelnen bedingungslos einem Kulturzeitalter bestimmten Charakters einordnete. Es liegt an ihm selbst, wie weit ihm die Emanzipation gelingen mag. Es ist einfach nicht wahr, daß alle repräsentativen Menschen der Gegenwart, wie Lamprecht diktiert, „reizsam" sein müssen. Und wenn eine solche Entwicklungstendenz vorhanden ist, so besteht die Freiheit des

Menschen, wie wir früher bemerkten, darin, die erkannte Gesetzmäßigkeit abändern und ihr entgegenwirken zu können. Der Unterschied gegen früher wird zudem übertrieben. Die Masse der Arbeiter hat nie zu einem Ganzen zugereicht; und hauptsächlich weil deren Zahl so gestiegen ist und die allgemeine Meinung beherrscht, stellen wir uns das Problem unlösbar schwierig vor. Deshalb muß einmal ausgesprochen werden: eine Geisteskultur, die nur in materialisierter Form, in Büchern einer Bibliothek zusammen ist, ist überhaupt nichts, geschweige denn ein neues Kulturideal. Der Sinn für das Wesentliche muß wieder erwachen. Da alle Arbeitsteilung Arbeitsgemeinschaft ist, so muß der zu Ende gedachte Rationalismus zugleich aus der Entfremdung erlösen; er führt, wenn auch der Konflikt zwischen Individuum und Gesellschaft unlösbar bleibt, dennoch zur Erkenntnis der natürlichen Solidarität der Menschen wieder zurück. Hier liegt die schönste Aufgabe der Hochschulen, wenn anders sie ihren Namen, eine universitas literarum zu sein, bewahren wollen, Pflanzstätten nicht nur von Kenntnissen, sondern wahrer Bildung zu sein — nicht so, als ob hier zwei Aufgaben gestellt würden, die an sich voneinander unabhängig seien, sondern im Sinne strengster Identität; denn es gibt spekulativ begründete Werturteile, und nur ihr Fehlen in den letzten Jahrzehnten hat das ganze Elend des Historismus verschuldet. Das neue Kulturideal kann nur heißen: Schaffung eines organisch Allgemeinen, dem sich das Individuum aus eigener Erkenntnis oder selbstgewählter Autorität unterwirft.

Wir schulden Nietzsche und seinen Vorgängern nur die freilich sehr bedeutungsvolle Warnung, daß die Verwirklichung des Zieles nicht ohne Zuhilfenahme einer geistigen und körperlichen Hygiene möglich ist; unaufhebbar notwendig ist ein Konflikt zwischen Selbsterkenntnis und Gesundheit, Intellekt und Gefühl, Denken und Handeln, Körper und Geist nicht. Deshalb gehen wir an dieser Stelle noch einmal frischer und freier die vorhin behaupteten Übelstände der rationalistischen Geisteskultur im einzelnen durch. Selbstverständlich bestehen sie wirklich in großem Umfange, — aber, durch die Erfahrung belehrt und gewarnt, wird wenigstens der einzelne sie überwinden und hierbei gerade aus dem neuen Selbstbewußtsein und seiner vorausschauenden Umsicht Nutzen ziehen.

Man warne vor dem schematischen Bücherlesen, das keine Rücksicht auf das Ich nimmt, man tadle die Halbbildung mutig und öffentlich. Man verbiete sich schwierige Probleme populär darzustellen, wenn ihr Bestes dabei verloren geht. Frühzeitig gewöhne man sich daran, im Natur- und Kunstgenuß ein Gegengewicht gegen die Ausbildung des Verstandes zu schaffen, und man wird sich nicht nur ursprüngliche Tugenden erhalten, sondern neue hinzugewinnen. So ist z. B. ein tieferes Gefühl

des Naturschönen weniger dem Landbewohner als dem kultivierten Städter eigen. Die neuesten Bemühungen der Bühnenkunst, des Kunstgewerbes, vielleicht sogar der Kunst überhaupt, richten sich ja mit Erfolg darauf, überladener Anschauung die Tätigkeit eigener Phantasie entgegenzusetzen und zu größerer Einfachheit zurückzukehren. Man gebe sich doch einmal die Mühe, die Schriften unserer Metaphysiker, insbesondere der Mystiker zu studieren; wer dann noch immer von der unerfüllbaren Sehnsucht unserer Zeit spricht, trägt eigene Schuld. Die allgemeine Desillusionierung hat neben unbestreitbaren Nachteilen auch sehr große Vorteile; wir leben auf solche Weise aufrichtiger und selbstbewußter. Wer die Rationalisierung der Instinkte nicht verträgt, der mag sie ablehnen und er befindet sich dabei in der besten Gesellschaft. Ein anderer wird auf solche Weise seine Aktivität erhöhen; man denke nur an die Renaissance, deren hohe Kultur auf bewußtem Leben beruhte. Die Verwirklichung des metaphysischen Selbstbewußtseins ist von dem zum Manierismus führenden Aufklärungsprinzip, nur bewußtzweckmäßige Handlungen zuzulassen, völlig verschieden. Eine vortreffliche Hygiene gegen das Zuviel an Bewußtheit ist auch der Sport, durch den die Nervosität verdrängt wird. Der Fortschritt des Denkens hat nicht nur ein antagonistisches Verhältnis zur Tatkraft, die ja anders, als Rousseau meinte, dem primitiven Menschen fremd ist: er entspringt selbst dem Willen und findet in den neuen Bedürfnissen der Objektivität sowie in der Reaktion gegen sie stets neue Kraftquellen. Auch die Lust zu geistigen Taten ist noch nicht erloschen. Wer aber einen starken Willen hat, aber nur mittelmäßiges Talent zur Wissenschaft, der wende sich der Praxis zu, in der außerordentlich große Aufgaben der Erledigung harren.

Der Antagonismus zwischen Körper und Geist ist nicht zwingend. Auf diese Zusammenhänge ist erst zu kurz die Aufmerksamkeit gelenkt worden, als daß man schon umfassende Maßregeln getroffen hätte. Eine neue Sittlichkeit muß sich bilden, die Menschen mit schweren vererbbaren Krankheiten die Fortpflanzung verbietet; die Verbrecher im eigentlichen Sinne, die hereditär belasteten, müssen schonungslos sterilisiert werden. Andererseits darf nicht vergessen werden, daß die Gesundheit zwar ein ethisches Gut ist, aber doch dem gesamten Wertkomplex untergeordnet ist; der Satz mens sana in corpore sano ist nicht immer richtig. Man schütze sich vor Verweichlichung, aber man verschließe sich nicht der Erkenntnis, daß auch Luxus ein Wert ist und deshalb der Reichtum nicht verachtet werden darf. Wie man zu einer Persönlichkeit werden kann, ist am wenigsten allgemein zu sagen. Man habe den energischen Willen, sich durch keine Autorität gefangen nehmen zu lassen und vor allem nicht kritiklos der öffentlichen Meinung zu folgen. Wenn das Ideal der

Kalokagathia nicht mehr ohne weiteres im Miteinander möglich ist, so verwirkliche man es durch ein rationelles Nacheinander. Die Reform der Erziehung ist am wichtigsten. Sie muß in erster Linie darauf gerichtet sein, Persönlichkeiten zu bilden. Die herrschende Meinung, die den sozialen Menschen zum höchsten Ideale erklärt, begeht den erläuterten Fundamentalirrtum unserer Zeit, die Verdrängung des metaphysisch Überindividuellen zugunsten des sozial Überindividuellen. Echte Persönlichkeit schließt das richtige Maß des Altruismus bereits ein; die Sorge um sie muß selbst die Gefahr eines unsachlichen brutalen Egoismus zurücktreten lassen, weil wirklich eine Kultur, in der für jeden das Wohl des andern höchste Pflicht ist, die Erde in ein allgemeines Krankenhaus verwandeln muß; wieviel Leiden wird der Sozialeudämonist nicht bei seinem Mitmenschen entdecken und ihn schon deshalb nicht trotz, sondern wegen seines Willens zur Pflege schwächen. Ein richtig verstandener Rationalismus erzeugt nicht nur die neue Tugend, das stille uneigennützige Pathos des Gelehrten, sondern weiß auch den starken Willen zur Tat so sachlich zu beeinflussen, daß ihm der bloße Vorteil für sich selbst und die andern unwesentlich wird.

Schon im Begriffe einer Erziehung zur Persönlichkeit liegt es, daß sie Kunst ist und nicht allgemein gelehrt werden kann. Deshalb betrachten wir jetzt zum Schlusse nur noch die Gefahr, die ihr aus der Befestigung der rationalistischen Kultur droht. Sie fördert zugleich Homogeneität und Differenzierung. Dies danken wir doch dem modernen Individualismus, daß er infolge der Unfertigkeit aller Verstandeseinsicht eine außerordentliche Vertiefung des Selbst gestattet hat. Die frühere Abgeschlossenheit erzeugte eine Fülle von besonderen Kulturkreisen, aber innerhalb ihrer war der einzelne um so mehr Typus. Erst eine allgemeine Ausdehnung der sozialen Verflechtungen verlegt die Eigenart in den einzelnen, der nun nicht trotz, sondern wegen der äußeren Angleichung zur Individualität wird. Diese Entwicklung nützt auch dem Durchschnittsmenschen, weil nun allgemein in der Kreuzung der gesellschaftlichen Kreise eine viel größere Auswahl des Berufes ermöglicht wird. Diese Vergrößerung der persönlichen Freiheit muß jedenfalls von den ihr feindlichen Tendenzen des Rationalismus abgezogen werden, so daß er vielleicht doch in der Gesamtabrechnung einen Gewinn bedeutet; der Antagonismus zwischen Individuum und Gesellschaft ist früher nur scheinbar geringer, da er infolge der selbstverständlich ausfallenden Pflege der Einzigkeit, die doch sicher auch obzwar in geringerem Umfange vorhanden war, weniger empfunden wurde. Der Prozeß der Differenzierung wird nun allerdings durch die neue Typisierung gehemmt. Zu einem Teile verhält es sich mit ihr wie bei der Erkenntnis der Natur: auf

dem Untergrunde der Gleichförmigkeit hebt sich nun um so deutlicher die Besonderung ab. Aber die Anforderungen der Berufspflicht verbieten ihr nun freilich die volle Entfaltung. Doch merkwürdigerweise vergessen die Klagen über die Zunahme der Homogeneität regelmäßig, daß sie doch nur für die allerdings stark vermehrte mechanische Arbeit zutrifft und gerade deshalb die verantwortliche Leitung in der Wissenschaft wie in der Praxis um so größere Individualität verlangt. Das Produkt des Rationalismus kann unmöglich ganz unvernünftig sein; das Endergebnis der von ihm gestatteten freien Bewegung muß irgendwie der Natur entsprechen, die in der Tat wenige Aristokraten und sehr viele schon durch sie homogene Durchschnittsmenschen schafft. Es wenden sich heute zuviel Menschen ohne inneres Bedürfnis den akademischen Berufen zu; aber gerade deshalb darf vielleicht mit der Zeit nach dem Gesetz von Angebot und Nachfrage ein gewisser Ausgleich erhofft werden. Die starke Konkurrenz drängt schließlich die Untüchtigen zurück, bis nur eine Zahl übrig bleibt, die weit besser den vorhandenen Stellen entspricht. Wenn auch eine relative Abnahme der leitenden Stufen stattfindet, so wird dieser Konflikt überreichlich dadurch wettgemacht, daß nunmehr die mittleren Stellen eine qualifizierte Arbeit beanspruchen, der anders als früher im Grunde kein Durchschnittsmensch mehr gewachsen ist; man denke nur an die Fülle der Aufgaben, die die richtig verstandene Berufspflicht heute dem Richter und Verwaltungsbeamten, dem Lehrer, dem Geistlichen auferlegt. Nur dies kann der bald zu erörternde Sinn der sozialen Frage sein, ob in der heutigen Gesellschaftsordnung die richtigen Leute zum richtigen Platz gelangen oder ob insbesondere die ökonomischen Abhängigkeitsverhältnisse zu einer Verletzung der persönlichen Rangordnung führen. Es ist unvermeidlich, daß eine Kultur des Selbstbewußtseins der Masse schadet, weil sie der neuen Geistigkeit nicht zu folgen vermag. Von ihr gilt, was die Demokratie dem König vorschrieb: il règne, mais ne gouverne pas; äußerlich herrschen die Massen zu derselben Zeit, in der ihnen die inneren Werte und die gesetzgebende Kraft mehr denn je abhanden gekommen sind.

Von großer Bedeutung ist die Reform des Schulwesens. Vor allem müssen Sonderschulen für Begabte errichtet werden. Der Unterricht soll so sein, daß die eigene Tätigkeit des Schülers geweckt wird und er gleichsam spielend lernt; allerdings hat solche Pädagogik ihre Grenze an der Notwendigkeit, zugleich bestimmte Kenntnisse zu vermitteln, und an der natürlichen Trägheit des Durchschnitts, die sich um so mehr offenbart, je weiter der Unterricht fortschreitet. Mit einer Einheitsschule zu beginnen, die von vielen gefordert wird, ist zwar in mancher Hinsicht vorteilhaft; aber dennoch bin ich der Meinung, daß die Nachteile überwiegen.

Denn ein solcher Zwang würde in sehr vielen Fällen einen unnötigen Zeitverlust bedeuten, und sodann ist es sehr gefährlich, das Massenbewußtsein zu stärken, eine Wirkung, die m. E. unvermeidlich sein würde, sobald der Reiz der Neuheit verloren gegangen ist. Wie das Bewußtsein, ein Volk zu sein dieses Volk selbst erst erzeugt, so begünstigt das bloße Gefühl, zur Masse zu gehören das Massesein selbst.

Wird das Individuum ihrem Ansturm erliegen? Was die inneren Hemmnisse anlangt, so hüte man sich vor dem suggestiven Einfluß der Masse und man wird gerade aus dem Gefühl des Gegensatzes eine Vertiefung des Ichs gewinnen. Man sei sich stets bewußt, daß zu allen Zeiten die alsbald allgemein geltenden Werturteile ursprünglich von wenigen gegen den Widerstand der großen Zahl durchgesetzt worden sind. Man gewöhne sich an die Tatsache, daß alle qualifizierte Leistung, die noch nicht zur allgemeinen Anerkennung gelangt ist, einer begrenzten Zahl von Menschen überhaupt nur bekannt ist; auf solche Weise wird man das Hemmungsgefühl der unbestimmten Preisgabe überwinden. Man beachte nur die Verbreitung der schönen Literatur; die wirklichen Dichter der Gegenwart pflegen der Masse der sogenannten Gebildeten kaum dem Namen nach bekannt zu sein.

Der Druck des politischen auf das geistige Leben kann eine gewisse Grenze nicht überschreiten, schon deshalb nicht, weil, wie wir später noch betrachten werden, die Herrschaft entgegengesetzter Extreme von selbst zu einer Politik der mittleren Linie führt. Mag auch die persönliche Freiheit in den offiziellen Einrichtungen zurückgedrängt werden, mag auch die Ausdehnung des Schulbetriebs in der Wissenschaft die Selbständigkeit bedrohen, niemals mehr wird eine Macht möglich sein, die die freien Geister wie einst im katholischen und protestantischen Mittelalter auf den Scheiterhaufen bringt. Der Metaphysiker weiß aber, daß auch ganz einsame Menschen Träger der Kultur sein können, da die gesellschaftliche Mitteilung sekundär ist. Die unbemerkte Einsamkeit ist selbst am meisten durch ihren Gegensatz, durch die Zunahme der Öffentlichkeit des Lebens möglich; sie ist am stärksten in einer sehr großen Stadt vorhanden, auch hier hat der Rationalismus entgegengesetzte Tendenzen entwickelt. Der gefährlichen Spannung zwischen Individuum und Masse wirken aber entgegen die größere innere Freiheit, die die gesteigerte Regsamkeit vielen einzelnen aus der gewachsenen Bevölkerungszahl ermöglicht, und die stärkere Anpassungsfähigkeit der Mittelschicht, die eine diesmal nützliche Folge des schnelleren Lebenstempos ist. Den Massen sind aber schon aus dem technischen Grunde, weil sie vertreten werden müssen, Führer notwendig, die infolge ihrer Unentbehrlichkeit nun ihre Herren werden; die Demokratie selbst weist oligarchische Ten-

denzen auf. Wenn auch oft den Führern der Gehorsam gekündigt wird und im allgemeinen dieser Typus überhaupt nicht sehr erfreulich ist, weil das innere und äußere Abhängigkeitsverhältnis zwischen ihnen und den Geführten wechselseitig ist, so bedeutet doch auch diese Entwicklung eine Zunahme der Sachlichkeit, die die relative Berechtigung des feindlichen Standpunktes schließlich anerkennen muß. Je stärker die Macht des Gegners wird, um so mehr muß er sich, da die rationalistischen Voraussetzungen gar nicht von ihm geleugnet werden können, mit der inneren Kraft und Überlegenheit des Geistigen auseinandersetzen und ihm schließlich Zugeständnisse machen. Soweit also die rationalistische Lebensform allein in Betracht kommt, gestaltet sich infolge zahlreicher Gegentendenzen das Schicksal des Geisteslebens im Kampfe zwischen Masse und Individuum nicht unbedingt ungünstig; von hier aus würde die Entscheidung von der zuletzt unberechenbaren, weil nur praktischen Frage abhängen, ob wir, insbesondere das deutsche Volk, die Kraft haben, uns dem Rationalismus einzuordnen, und in Anbetracht der noch vorhandenen starken Kraftquellen brauchten wir die Hoffnung durchaus nicht zu verlieren. An dieser Stelle gewinnen wir nur einen Grund eines endgültigen Pessimismus: Der Antagonismus zwischen mystischer und einzelwissenschaftlicher Weltanschauung ist praktisch sicher hoffnungslos; anders als zur Zeit unserer Klassiker ist die Herrschaft des Verstandes so erstarkt, daß sie dem Idealismus endgültig entfremdet zu sein scheint. Dann freilich ist, da der dann übrigbleibende Intellektualismus aus logischen Gründen immer unvollendet ist, nicht trotz, sondern wegen der ständigen Zunahme der objektiven Kultur in ständig verstärktem Spezialistentum eine schließliche Erschöpfung der geistigen Kraft unvermeidlich. Aber erst die gesamten folgenden Erörterungen werden ein Urteil über die Zukunft erlauben, da sie die Frage der sachlichen Spannungen zwischen Altem und Neuem für alle Kulturgebiete hinzunehmen und zu beantworten suchen.

ACHTES KAPITEL

DAS WESEN UND DIE AUFGABEN DES RECHTS UND DES STAATES

In ständiger Wechselwirkung, in ungetrennter Einheit lebt, was die Theorie nur durch Zerlegung bezwingen kann. Ein besonderes Hilfsmittel der Erkenntnis war uns die Scheidung der Wirkungen, die von der rationalistischen Lebensform selbst ausgehen, von denen, die durch den logischen Konflikt der von ihr neu gewonnenen Inhalte mit der überlieferten Norm verursacht werden. Indem wir uns jetzt dem letzteren

Problem zuwenden, durchschreiten wir das soziale und politische Leben bis hinauf zum religiösen und künstlerischen noch einmal. Das Theoretische erhält von nun an wieder eine größere Bedeutung.

Wir beginnen mit der Begriffsbestimmung des Staates, da die Stellungnahme zu den sozialen Fragen die Kenntnis der dem Staate zukommenden Aufgaben voraussetzt. Von ihnen haben wir in der Ableitung der Maßstäbe nicht gehandelt, da der Kampf um die politische Norm zugleich ein praktisches Kulturproblem ist und daher die genaue Deduktion von dem allgemeinen Maßstab aus besser hier ihren Platz findet. Da unser Ziel ein praktisches ist, so sei der Ausgangspunkt die Untersuchung über den Begriff der Politik.

Unter ihr versteht man zuerst eine Lehre von allem, was auf den Staat Bezug hat. Diese Definition ist jedoch an dieser Stelle zu allgemein, erst durch Besonderung kann sie einen brauchbaren Sinn erhalten. Da ist denn zunächst Politik ein praktisches Verhalten einschließlich der aus ihm abgeleiteten Regeln, das sich, sei es von seiten der Regierung oder bestimmter Volksgruppen oder auch einzelner, die Aufrechterhaltung oder die Umgestaltung des bestehenden Staates zum Ziele setzt. So ist Politik Kunst des Möglichen, d. h. derjenige ist der beste Politiker, der in einem bestimmten Augenblicke die Gesamtlage überschaut und infolge der unlernbaren Einsicht in die Imponderabilien weiß, was er erreichen kann, und mit instinktiver Sicherheit das jederzeit einfachste und zuverlässigste Mittel ergreift, das als eines unter vielen zum Erfolge führt. Menschenkenntnis, die hier besonders wichtig ist, weist in einem viel höheren Grade auf angeborene Fähigkeiten zurück als jedes andere Wissen. Um freilich das Verhältnis von Mittel und Zweck, die Folgen einer bestimmten Maßregel abschätzen zu können, dazu gehört in so komplizierten Verhältnissen, wie sie im modernen Staatsleben vorhanden sind, für sehr viele Fälle jedenfalls auch ein gewisser Fonds theoretischer Einsichten. Diese verdanken wir besonders der geschichtlichen Erfahrung, aber auch deduktiven Erwägungen. So ergibt sich ein erster Begriff der Politik als Wissenschaft: sie hat Kausalgesetze oder wenigstens Entwicklungstendenzen aufzuweisen, die zwischen bestimmten Mitteln und Zwecken obwalten, gleichgültig, ob diese Zwecke anerkannt werden oder nicht. Die letzte Zielsetzung bleibt subjektiv, womit natürlich nicht gesagt ist, daß sie und die von ihr abhängige politische Praxis notwendig grundsatzlos sein müßte; regelmäßig wird sogar ein Ideal des Sein-Sollenden — und wenn es auch nur das eigene Interesse ist — die allgemeine Richtung des Handelns bestimmen. So war für den Realpolitiker Bismarck der leitende Gesichtspunkt aller seiner Maßnahmen die Stärkung des preußischen Königtums.

Ein zweiter Begriff der Politik als Wissenschaft zielt auf wissenschaftliche Beschreibung und Erklärung der politischen Praxis im Ganzen des geschichtlichen Fortgangs. Nun wissen wir schon, daß seine Totalität nur durch einen eigenen Standpunkt des Forschers begriffen wird. Was das Wesen, d. h. der innere Zusammenhang und der Fortschritt der Geschichte, also auch der politischen Vorgänge überhaupt ist, läßt sich ohne ihn nicht allgemeingültig feststellen. Die wissenschaftliche Beschreibung setzt demnach einen neuen systematischen Begriff der Politik als Wissenschaft voraus; hiernach ist sie — und dies war oben die erste Definition — identisch mit einer Lehre vom Wesen und den Aufgaben des Staates und ihrer besten Erfüllung. Die Politik in diesem Sinne enthält die allgemeine Staatslehre; sie ist nur umfassender, indem sie noch für eine bestimmte Situation die Angabe der besten Mittel hinzufügt und hierdurch konkret wird. Das Wesen des Staates, das die allgemeine Staatslehre betrachtet, enthält analytisch seine Aufgaben. Denn wir verstehen den Staat nur als Zweckgebilde, sei es daß er im Sinne des Individualismus Mittel zur Wohlfahrt der Individuen, sei es daß er im Sinne des metaphysischen Idealismus Selbstzweck, „wandelnder Gott auf Erden", ist. Seine Beschaffenheit kann nicht, wie wir zeigen werden, als bloße Tatsache aus der Wirklichkeit objektiv abgelesen werden, sondern bestimmt sich erst durch Bewertung, durch Maßstäbe allgemeiner Lebensanschauung; die Staatswissenschaft ist nicht Sozial-, sondern Kulturwissenschaft. Deshalb ist die Begriffsbestimmung des Staates von höchst entscheidender Bedeutung: hierdurch erst gewinnt man seinen Aufgabenkreis und alsdann durch neue Überlegungen die beste Art der Erfüllung in concreto; nur so kann die Politik in systematischem Sinne Wissenschaft werden, was selbstverständlich die praktische Begabung, die Politik als Kunst, nicht aufhebt; der geniale Politiker im letzteren Sinne wird sogar zu dem Theoretiker eine ähnliche Stellung haben wie der Künstler zum Ästhetiker.

Im Anschluß an eine häufig ähnlich gebrauchte Definition des Staates wollen wir sagen, er sei die rechtliche Macht einer Gemeinschaft. Das Recht oder die Rechtsordnung ist aber ein Inbegriff der in einer Gemeinschaft als erzwingbar geltenden Normen. Der Staat ist rechtlich organisierte Macht, d. h. er ist die Rechtsordnung, als Lebensmacht vom Standpunkte des Vollstreckers gesehen, er ist praktische Ausübung, die außer der Tatsache des Geltens der Normen die Bedingungen ihrer Verwirklichung: das physische Korrelat (Land und Leute), Verwaltung, Verteidigung und Ausdehnung umfaßt, — ein Umstand, der, wie wir später sehen werden, von wesentlicher Bedeutung ist. Daher ist

eine Theorie des Staates und also auch eine wissenschaftliche Politik nur zu gewinnen, wenn man das Wesen des Rechts kennt.

Die Rechtswissenschaft ist deshalb eine so interessante und schwierige Disziplin, weil ihre Begriffe eine andere Struktur zeigen als die aller anderen Wissenschaften. Denn bei ihnen handelt es sich — wenigstens nach der Meinung des Einzelwissenschaftlers, die uns hier genügen darf — entweder um Begriffe, die reale Objekte nachkonstruieren, oder um selbstgesetzte Ordnungen wie bei der Mathematik. Die Jurisprudenz hat von beiden Begriffsgehalt: sie ist teleologische Begriffskonstruktion, d. h. sie geht aus vom Leben und seinen Notwendigkeiten und Bedürfnissen, um sie in die Eigengesetzlichkeit der Begriffe zu verwandeln, deren Gelten alsdann ausschließlich in ihnen selbst durch Konstruktion ruht. Aber im Unterschied zur Mathematik behalten sie alle ein Korrelat im wirklichen Leben; von hier aus müssen sie sich beständig verjüngen und erneuern. Aus zwei Gründen hat der Rechtspositivismus, der die Rechtswissenschaft auf die Analyse des positiven Rechts beschränkt, unrecht. Erstens enthält dieses schon deshalb nicht das ganze System der Begriffe, dessen Auffindung das Ideal der Wissenschaft sein muß, weil es echte Lücken im Recht gibt, d. h. das Gesetz bleibt eine Antwort schuldig, ermöglicht eine Entscheidung nicht, während sie doch nach seinem eigenen Willen getroffen werden soll. Und zweitens ist es ja gar nicht wahr, daß die Gesetze die Entwicklung eines eindeutigen Systems aus sich heraus ermöglichten. Die Paragraphen der Gesetzbücher sind nur der Rohstoff, aus dem erst die synthetische Funktion des Geistes eine Einheit schafft. Weil sie niemals in ihrer Gesamtstruktur eindeutig, vielmehr verschiedene Methoden der Konstruktion möglich sind, so bedarf eine wissenschaftliche Rechts- und Staatslehre überpositiver Voraussetzungen, von denen die Rechts- und Staatsphilosophie handelt. In der Rechtsprechung, im Verhalten zum Staate muß deshalb auch ein hiermit zusammenhängender letzter Gegensatz der Weltanschauung praktisch werden. Durch die Untersuchungen unseres ersten Teils haben wir zugleich das Apriori des positiven Rechts in den Prinzipien des Kulturlebens gefunden; es bleibt nur übrig, seine genaue Stelle im Wertsystem festzusetzen.

Es gibt nicht nur ein großes Gebiet des vom Gesetzgeber selbst nicht Definierten, so daß nach seinem direkten Willen der Richter den Sachverhalt des Lebens selbst unmittelbar würdigen soll. Dahin gehören Spannung des Strafrahmens, Begriffe wie Treu und Glauben, die im Verkehr erforderliche Sorgfalt, gute Sitten, ferner bereits solche Institutionen, die wie Besitz, Versprechen und dergleichen mit jeder Vergesellschaftung mitgesetzt sind. Aber auch dort, wo der Rechtsbegriff nicht

bestätigt, sondern formell konstruiert, entspricht ihm stets ein materialer Charakter, dessen allgemeine Regel nach unserm allgemeinen Maßstab leicht gefunden wird. Der Begriff der möglichsten Steigerung der Kultur wird in der Sprache des Juristen so umschrieben: indem alles das, was juristischer Takt als Objekt des Normenschutzes herausfindet, zum Rechtsgute wird, ergibt sich als der Zweck der Rechtsordnung Schutz und Förderung des Rechtsgüterkapitals der Gemeinschaft; für unsere objektive und antiindividualistische Betrachtung ist der Sachgehalt des Rechtsguts entscheidend, so daß wir unter Interesse nur die Beziehung eines Subjekts auf ein Gut, die formale Zugehörigkeit verstehen. Nun ist die Ausübung, die Tatsächlichkeit des Rechtsschutzes selbst wieder ein Gut, kein Rechtsgut wie alles ihm Subsumierte, sondern ein Kulturwert, der zugleich die Rechtsgüter als Kulturgüter erkennen läßt. Er als Lebensmacht ist identisch mit dem Staate, und nur so gewinnen wir den Übergang zur Politik, daß wir ihn dem Wertsystem überhaupt einordnen. Und da gilt es zurückzugreifen auf das, was das Recht von andern Kulturwerten unterscheidet. Dieses Merkmal ist die als erzwingbar geltende Norm. Sie ist notwendig, weil Kollisionen stattfinden, und bezieht sich besonders darauf, die durch das Zusammenleben der Menschen unvermeidlich entstehenden Interessenkonflikte zu regeln und auszugleichen und zwar so, daß der größte Erfolg gesetzt wird, d. h. daß das qualitativ oder quantitativ höchststehende Rechtsgut triumphiert.

Es gibt zwei Arten der Kollision. Einmal streitet ein Rechtsgut gegen ein Nicht-Rechtsgut: dies ergibt die Normen des Strafrechts, des Unrechts überhaupt, d. h. alles dessen, was dem Willen der Rechtsordnung widerspricht. Zweitens befindet sich ein Rechtsgut im Konflikt mit einem andern. Ausgleich der miteinander um Durchsetzung und Anerkennung ringenden Rechtsgüter ist auf entwickelter Kulturstufe die bedeutungsvollste Aufgabe des Rechts. Ihre Notwendigkeit ist ein Beweis des Fortschritts, da die Berührungspunkte infolge des Näherzusammenrückens der Menschen und der dadurch äußerlich angezeigten Steigerung der Kultur immer stärker werden. Hier wird ein ursprünglich des Schutzes würdiges Rechtsgut als inferior definiert; es muß dem höheren weichen. Man kann ungezwungen die Kollisionen der ersten Gruppe denen der zweiten als Grenzfall einordnen, insofern hier die sonst geschützte freie Bewegung allgemein und dauernd den Charakter der Minderwertigkeit erhalten hat.

So wird freilich jede Interessenbetätigung unter juristischem Gesichtspunkt zu einer gefährlichen Willensbetätigung für alle andern. Das Merkmal aber, nach dem gerade das Recht sich den Ausgleich widerstreitender Interessen vornimmt, den Kampf ums Dasein regelt, ist als Folge

seines Zwangscharakters zuerst, wie Jellinek sagt, „das ethische Minimum“, d. h. es stellt das Geringste fest, was vom Rechtsgenossen zu verlangen ist. Aber wichtiger und folgenreicher ist eine zweite Erkenntnis. Alle Rechtsnorm gibt eine allgemeine Regel, sie ist ein konstruierter Begriff, der den Lebensverhältnissen notwendig nur unter Verzicht auf Erfassung des Konkreten gerecht werden kann. Der Schematismus ist von der Rechtsordnung unabtrennbar, sie bezieht sich immer nur auf Durchschnittsverhältnisse, das abstrakt Allgemeine, das Typische. Nur so kann sie die eben erwähnten Kollisionen regeln. Alles Recht ist deshalb nicht nur Kollisions-, sondern auch Kompromißrecht, dessen oberster Grundsatz lautet: Gerechtigkeit im juristischen Sinne ist ein Minimum an ethischer Ungerechtigkeit. So ist alles Verwaltungs- und Verfassungsrecht ein Kompromiß aus der Tatsache, daß der Stärkste am mächtigsten allein ist, und der Unmöglichkeit, ihn nach Rechtsregeln zu finden, resp. der Notwendigkeit, die Allgemeinheit gegen Willkürgewalt zu schützen. Alle Sozialversicherung ist ein Kompromiß zwischen den Notwendigkeiten der Großindustrie und den berechtigten Anforderungen der Individuen auf Schutz gegen Lebensbedrohung. So offensichtlich unentbehrlich ist z. B. der Bergwerksbetrieb, daß noch niemand daran gedacht hat, einen Unternehmer wegen dolus eventualis der Tötung verantwortlich zu machen; und doch liegt der Tatbestand vor, die Billigung des sogar als unvermeidlich eingesehenen Erfolges, es möchte gelegentlich ein Unglücksfall stattfinden. Deshalb ist ja auch die Arbeiterfürsorge nicht eine Sache der Wohltätigkeit, sondern der Gerechtigkeit. Alles Strafrecht ist ein Kompromiß zwischen der Anerkennung wertvoller freier Bewegung und der Unmöglichkeit schrankenlosen Zusehens, wobei zugestanden sei, daß dieser Fall nur künstlich unter diese Betrachtung gebracht werden kann, wie schon aus der obigen Einteilung der Kollisionen folgt. Die Forderung: gleiches Recht für alle, die der Liberalismus siegreich erkämpft hat, ist juristisch durchaus notwendig, weil ohne solche allgemeine Regel jede Rechtssicherheit aufhört; ethisch ist sie durchaus nicht völlig gerecht. Denn für Ungleiche gilt im Grunde ungleiches Recht; mit dem Begriffe des gleichen Rechts ist aber bereits die Unvermeidlichkeit gesetzt: summum ius summa iniuria. Wenn zwei Menschen für dieselbe Handlung trotz verschiedener Kapitalkraft dieselbe Geldstrafe erhalten, so ist dieses ebenso ungerecht, als wenn man beide die gleiche Zeit ins Gefängnis steckt. Denn für den Reichen bedeutet die erste Strafe nichts, für den Nervösen und Empfindsamen die zweite Strafe alles, mindestens jedoch einen Verlust an bürgerlicher Stellung, während dem robusten Manne einfacher Verhältnisse die Einsperrung erträglicher, die Rück-

kehr in den sozialen Kreis leichter ist. Solchen Unterschieden kann der Gesetzgeber gar nicht, der Richter nur teilweise nachgeben; daß er es überhaupt in etwas vermag, liegt daran, daß das Strafrecht in der Weite des Strafrahmens einen nicht konstruierten Lebenstatbestand unmittelbar zuläßt. Alles Prozeßrecht ist ein Kompromiß zwischen der Pflicht, Unschuldige, resp. Unbeteiligte unbehelligt zu lassen und der Notwendigkeit, freien Spielraum zur Klage, resp. zur Anklage gegen jedermann zu lassen, und den Bedürfnissen gesellschaftlicher Sicherung dadurch Rechnung zu tragen, daß man überhaupt zum Ende gelangt. Besonders klare Beispiele bieten hier die Verurteilung mangels Geständnisses, Anwendung besonders gefährlicher prozessualer Mittel wie Arrest und einstweiliger Verfügung; es geht nicht an, daß der Richter nur ganz zweifelsfreie Fälle entscheidet: die Möglichkeit eines Justizirrtums ist gleichfalls mit der Rechtsordnung mitgesetzt; der Richter selbst ist ein Notstand. Das bürgerliche Recht ist ein Kompromiß zwischen bestimmten Erlaubnissen und Freiheiten und dem Bedürfnis, sie mit den Interessen der Allgemeinheit zu versöhnen, zwischen der Notwendigkeit, den konkreten Verhältnissen nach Möglichkeit entgegenzukommen und zugleich die allgemeinen Verkehrsmöglichkeiten aufrecht zu erhalten. Gute Beispiele geben hier die Abgabe von Willenserklärungen, die Haftung für Hilfspersonen und Tiere, die Fristbestimmungen; erkennt man doch sofort den Laien daran, daß er etwa die mit 21 Jahren eintretende Geschäftsfähigkeit, die vom Gesetzgeber angeblich angenommene plötzliche Reife des Verstandes komisch findet, als ob das Recht eine andere als solche schematische Möglichkeit hätte!

Ich füge ein paar Bemerkungen hinzu, wie man nach diesen prinzipiellen Bestimmungen die Grundlegung eines Systems der Rechtsbegriffe versuchen kann. Der formale Ausgangspunkt ist das subjektive Recht des Staates auf Gehorsam. Die Beziehung, die der Staat als Repräsentant der Gesamtheit zu dem Inbegriff der Rechtsgüter hat, verdichtet sich zum „Herrscherrecht auf Gehorsam oder Botmäßigkeit“, das sich durch Setzung bestimmter Normen Geltung verschafft. Die Begründung dieses von Binding behaupteten Rechts ist freilich nur der Philosophie zu entnehmen, die aus den Gesamtprinzipien des Kulturlebens die allein gültige Methode der juristischen Konstruktion ableitet. Die Juristen, die dies verkannten, haben bezüglich solcher Probleme immer an diesen selbst und aneinander vorbeigeredet. Hieraus folgt, daß alle Normen öffentlich-rechtlicher Natur sind, wie A. Merkel fein gesagt hat: „Das Recht hat in keinem seiner Teile den Charakter eines bloßen Privatinstituts.“ Jede Normwidrigkeit ist formell Verletzung der Gehorsamspflicht. Es gibt deshalb — mit einer gleich zu erwähnenden

Ausnahme — nur schuldhafte Normwidrigkeit, die zugleich Pflichtwidrigkeit ist. Normwidrig ist jedes entweder unmittelbar auf ein Rechtssubjekt oder doch wenigstens mittelbar auf seine Kausalität zurückführbares Verhalten, das die Summe der vorhandenen Rechtsgüter mindert oder wenigstens zu mindern objektiv geeignet ist. Da aber das Gesetz seinen Schutz nur im öffentlichen Interesse erteilt, so folgt in gewissem Umfang: volenti non fit iniuria; die Grenze zeigt die in manchen Gesetzgebungen angeordnete Bestrafung des Selbstmordversuches, ferner die Bestrafung der Selbstverstümmelung des Wehrpflichtigen, des mit Einwilligung Tötenden. Nur eine Norm gibt es, die auch schuldlos übertreten werden kann, die dem Zivilrecht zugrunde liegende, niemanden in seinem Vermögen zu schädigen; in abgeleitetem Sinne gibt es deshalb Privatrechtsnormen. Hier ist nur der Erfolg, nicht aber die sozial- und kulturgefährliche Gesinnung entscheidend. Wird nun hier notwendig subjektives Recht verletzt außer dem des Staates? Wenn doch die Juristen einsehen wollten, daß die Entscheidung über den Charakter ihrer Begriffe aus überrechtlichen Voraussetzungen gewonnen werden muß, aus der Methode der Konstruktion, die nur der philosophische Standpunkt allgemeingültig begründen kann! Nach Ihering sind Rechte rechtlich geschützte Interessen, und den Rechtscharakter von Leben, Freiheit usw. zu leugnen rechnete er zu den ärgsten Verirrungen der modernen Jurisprudenz. Die Ablehnung dieser Begriffsbestimmung folgt meines Erachtens daraus, daß man sonst in Pedanterie (vgl. Schillers Recht auf das Niesen) und in Konflikt mit sittlichem Empfinden gerät, da es hiernach auch Rechte auf Müßiggang und unkeusche Werke geben würde. Die teleologische Konstruktion verbietet, das, was wir durch die bloße Existenz haben, was mit dem Anspruch auftritt, daß es eine Rechtsordnung weder nehmen noch geben kann, noch einmal zum Gegenstand eines besonderen Rechts zu steigern. Dieses Ergebnis hängt ebenso von der Methode der Begriffsbestimmung ab als das des Psychologismus, der das objektive Recht in einen Komplex von Imperativen, in Motive des widerstrebenden Verpflichteten auflöst und deshalb das subjektive Recht als bloße Summe der Verpflichtungen der nicht Berechtigten anerkennt. Es ist deshalb nur konsequent, wenn ein moderner Anhänger dieser seit Thon schnell verbreiteten Meinung, Hold v. Ferneck, erklärt, dem Rechte sei der Erfolg an sich durchaus gleichgültig. Die teleologische Methode lehnt eine solche Zersetzung ab und erinnert sich, daß ein Recht zur Förderung des Rechtsgüterkapitals verliehen ist, daß wir — was natürlich nur cum grano salis zu verstehen ist — an Iherings Satze, der Kampf um das Recht sei eine Pflicht des Berechtigten gegen sich selbst, geradezu das materiale Kriterium der Definition finden. Des-

halb ist das subjektive Recht, wie Zitelmann definiert, die durch objektive Rechtssätze hergestellte besondere günstige Rechtslage einer Person gegenüber einer oder allen andern, wobei der letztgenannte Umstand den Unterschied des relativen und des absoluten, des obligatorischen und dinglichen Rechts ausmacht. Es gibt nicht die von den Individualisten behauptete Korrespondenz von Pflichten und Rechten, so daß das Recht das begrifflich frühere, die Pflicht das spätere wäre. Denn auch das Herrscherrecht ist nur im übertragenen Sinne ein subjektives Recht, es selbst ist nur vom antiindividualistischen Standpunkt der Ethik aus, als Verpflichtung gegenüber dem Weltgeist, begründbar. Immer sind Rechte nur sekundär und begrifflich nicht notwendig mitgesetzt, wo primär Pflichten bestehen. Wenn es trotzdem subjektive öffentliche und private Rechte gibt, so hat dies seinen Grund darin, daß das Individuum wie der Staat Pflichten gegen sich selbst haben und daher Rechte zu ihrer Förderung gewinnen. Nur die metaphysische Theorie kann das subjektive öffentliche Recht erklären, während eine empirische Staatslehre es entweder aus Zweckmäßigkeitsgründen, also ohne wissenschaftliche Geltung konstruiert oder folgerichtig leugnet, da nicht zwei koordinierte Träger des Rechts vorhanden sein könnten. Alle diese Entscheidungen hängen ebenso von allgemeinen Maßstäben ab, wie die über das letzte Rechtsproblem, das wir erwähnen wollen: die Einteilung der Handlungen. Meiner Methode nach ist nicht rechtmäßig der kontradiktorische Gegensatz von rechtswidrig, sondern ich bezeichne mit dem Ehrennamen der rechtmäßigen Handlungen nur die, die der Rechtsgütersumme förderlich ist. Zwischen der rechtmäßigen und rechtswidrigen Handlung steht dann die dritte Kategorie des rechtlich Neutralen, d. h. dessen, was die Rechtsordnung nur durch Schutz fördert, nicht aber durch Verleihung besonderer Rechte, weil es sich mit historisch sehr mannigfaltigem Inhalt von selbst versteht. Das Kriterium des Norm- und Rechtswidrigen ist das kulturell Schädliche, formell das Verbotene, das der Rechtmäßigkeit das schematisch bewirkbare Allgemeinnützliche und Kulturfördernde, formell das subjektive Recht, das des rechtlich Neutralen die Selbstverständlichkeit.

Diese Andeutungen müssen an dieser Stelle genügen, ihr erster Zweck war an Beispielen den Charakter juristischer Konstruktion aufzuweisen. Deshalb übergehen wir das System der Rechtsverhältnisse, das gleichsam die Materie zu dem bisher errichteten Gerüst abgibt. Die heute verlangte Interessenbewertung des Richters ist deshalb nichts Unjuristisches, weil sie das Wesen des Rechts selbst nur im Sonderfall wiederholt, und wird so als seine Pflicht wissenschaftlich bewiesen, womit zugleich wegen der Grenzen alles

Rechts der typische Charakter der Ausgleichung abgeleitet ist. Der allgemeine Maßstab ist für uns die Förderung der Wertwirklichkeit, die sich in dieser schematischen Schicht zumeist, obwohl bei weitem nicht immer, auf den Fremdwert, das soziale Leben bezieht. Seine Prüfung, von der die beiden nächsten Kapitel handeln, wird die teleologischen Prinzipien besondern und dadurch einer praktischen Brauchbarkeit näher führen. Weil die Würdigung der Interessenlage, des Zweckes der Parteien und des Gesetzes aus dem Wesen des Rechts heraus selbst notwendig ist, muß eine richtig verstandene Begriffsjurisprudenz, eine teleologische Begriffskonstruktion sie gleichfalls bezwingen; die Umdeutung der teleologisch erfaßten Lebensvorgänge in juristische Formeln, meinetwegen Fiktionen (unbewußte Verträge, Natur der Sache, der Gesetzeswille) war ja gerade die Weise der älteren teologischen Jurisprudenz, die der Modernismus mit Unrecht verspottet. Unser antisubjektivistischer Standpunkt geht deshalb nicht vorloren, weil innerhalb der als erzwingbar geltenden Normen wirklich zum größten Teil nur die Ausgleichung der Interessen zum sozial Zweckmäßigen bewerkstelligt wird; sodann ist ja, wie schon bemerkt, das Interesse als objektives zu fassen und enthält dann auch mehr als soziale Förderlichkeit.

Durch diese Ausführungen haben wir bereits Stellung zur Interessenjurisprudenz und zur Freirechtsbewegung genommen. Die Vertreter der ersteren haben bisher ihren Standpunkt wohl praktisch-polemisch, nicht aber rein theoretisch begründet, indem sie außer in gelegentlichen allgemeinen Bemerkungen den Kollisionscharakter des Rechts überhaupt nicht zu Hilfe nahmen und ihre Maßstäbe dem Gefühl oder einer behaupteten nicht begründeten Vernunft entnahmen, kurz, die ganze Frage rein utilitarisch, also unwissenschaftlich behandelten. Was aber die Freirechtsbewegung anlangt, so ist unbestreitbar, daß einige ihrer Häupter den Unterschied der dogmatischen und der historischen Methode durchaus verkannt haben. Es ist geradezu ungeheuerlich, die Rechtswissenschaft zu einem Teile der Soziologie oder zur Naturwissenschaft zu machen. Ebensowenig kann der Vorwurf einer Judikatur contra legem allgemein abgewehrt werden. Von sachlichem Interesse sind dagegen die Aufstellungen der wissenschaftlichen Freirechtler. Ich behaupte, daß ihre Polemik wie die der Interessenjurisprudenz gegen die Praxis der Rechtsprechung, die Ausbildung der Juristen in gewissem Umfange Recht hat, obwohl mir die Klagen über die Weltfremdheit unserer Richter übertrieben scheinen. Aber in alledem steckt selbst nur ein allerdings großer praktischer Wert. Das Subsumtionsverfahren der Begriffsjurisprudenz bleibt, wenn wir nicht dem „Windscheidismus", sondern ihren echten Vertretern folgen, die niemals bloße Wortwissenschaft trieben,

unangefochten. Nur setzt freilich die Feststellung und Würdigung des Tatbestandes immer eine Kenntnis des Kulturlebens voraus, da die zunehmende Komplikation unserer modernen Verhältnisse unmittelbare Einsichten mehr und mehr entwertet oder vereitelt. Will man jedoch vom Richter die vollständige Einsicht der Lebenszusammenhänge verlangen, so wird die Gefahr groß, daß wenigstens dem Durchschnitt das eigentlich Juristische verloren geht. Zweitens machen wir folgendes geltend. In demselben Maße als das Leben wird das Begriffssystem verwickelter und unübersichtlicher, und es entsteht ein starkes Bedürfnis nach synthetischer Einheit des Mannigfaltigen im Bewußtsein. Diese Einheitsfunktion gewinnen wir durch Reflexion auf den Gesamtzweck der Rechtsordnung, welcher der Ethik und Metaphysik, nicht aber der Soziologie entnommen wird, da die Kenntnis des sozialen Lebens uns nur über die im Volke herrschenden Werturteile orientieren kann; sie sind schon wegen ihrer Mannigfaltigkeit und Entgegengesetztheit und wegen der Unsicherheit der Feststellung nur eine Hilfe, nicht aber geeignet, die Entscheidung selbst herbeizuführen. Insbesondere versagt dieser Rekurs in den komplizierten Fällen, in denen er gerade helfen soll. Außerdem gilt natürlich der allgemeine Einwand: aus Tatsachen läßt sich niemals ein allgemeingültiges Sollen gewinnen. So groß das Verdienst der Freirechtsschule ist, aus den immanenten Bedürfnissen der Rechtsprechung die Unzulänglichkeit des Rechtspositivismus erkannt zu haben, so verrät doch die Begründung und Lösung des Problems, die Wertung der Soziologie, die über den sozialen Zweck, den Nutzen des Gesetzes aufklären soll, den von uns oben festgestellten Fundamentalirrtum unserer Zeit, die Verdrängung des metaphysischen zugunsten des sozialen Lebens; freilich ist dieser Irrtum in dieser Schicht, wo es sich, wie gesagt, zumeist um den Fremdwert handelt, am erträglichsten. Darin hat also die Freirechtsschule recht: schon der Richter ist Metaphysiker. Drittens behaupten wir folgendes. Wenn sich Leben und Begriff komplizieren, so wird ihre gegenseitige Beziehung schwieriger, insbesondere ihr Deckungsverhältnis problematischer. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, ganz allgemein de lege ferenda dem Richter einen freieren Spielraum zu gewähren, ihn von bürokratischer Bevormundung zu befreien; schon jetzt muß er deutlicher, als man sich früher bewußt war, seine Begriffe unter Bezugnahme auf das wirkliche Leben konstruieren. Von einer Umgestaltung der Jurisprudenz als Wissenschaft kann deshalb nicht gesprochen werden, weil das Berechtigte der neuen Schule durchaus in den Rahmen einer wohlverstandenen Begriffsjurisprudenz hineinpaßt. Eine Rechtsprechung contra legem halte ich dagegen für unberechtigt, weil für unbegründet. Dann sei man doch konsequenter und verlange

die Abschaffung des ganzen Rechts und begnüge sich mit der Erziehung des Rechtsgefühls. Glücklicherweise ist auch in unseren komplizierten Verhältnissen die Rechtsunsicherheit nicht so groß, daß sie nicht bei ausschließlicher Herrschaft des Gefühls noch viel größer werden müßte.

Die Stellungnahme zur Interessenjurisprudenz und zur Freirechtsschule ist ein nicht unwichtiges Kulturproblem der Gegenwart, das sich für uns als Nebenfrucht auf dem Wege, durch eine Theorie des Rechts Wesen und Aufgaben des Staates zu erschließen, ergeben hat. Der analytische Teil unserer Untersuchungen zeigte die Notwendigkeit metaphysischer Voraussetzungen der Rechtswissenschaft auf, der synthetische begnügte sich, daran zu erinnern, daß sie nur in den früher bewiesenen allgemeinen Prinzipien des Kulturlebens begründet werden können. Noch fehlt der Nachweis, daß das Recht überhaupt, dessen Charakter offenbar nicht selbst juristisch sein kann, notwendig ist. Seine teleologische Deduktion ist zuerst seine Unentbehrlichkeit für jedes entwickelte Zusammenleben der Menschen; insbesondere ist wie der einzelne so auch das Volk nicht ohne Zwang zu erziehen. Ist nun der Staat die Rechtsordnung vom Standpunkte des Vollstreckers aus als Lebensmacht gesehen, so hat er schon deshalb metaphysischen Sinn. Wir kennen den Staat aber nicht in solcher abstrakten Beschaffenheit, als eine internationale Organisation, sondern immer nur in bestimmter Begrenzung. Die Frage ist jetzt die, ob der konkrete Staat Mittel oder Zweck ist, ob er in die soziologische Reihe Individuum — Gesellschaft oder in die metaphysische Individuum — Menschheit gehört; erst im letzteren Falle ist auch eine tiefere Teleologie des Rechts begründet.

Die metaphysische Theorie ist offenbar nur dann berechtigt, wenn die Art der Zusammenfassung der Bürger bereits einem überindividuellen Prinzip folgt, wenn er Organisation einer Gemeinschaft ist, die als solche schon überempirische Bedeutung beanspruchen darf. Erst so sind Recht und Staat der Gefahr entrückt, bloßes Mittel des Kulturlebens zu werden und erhalten metaphysische Eigenbedeutung. So klärt sich auch die frühere Definition der Rechtsordnung als Inbegriff der in einer Gemeinschaft geltenden Normen auf. Es ist eine der Großtaten des neunzehnten Jahrhunderts, gegenüber dem abstrakten Kosmopolitismus der Aufklärung das Prinzip des Nationalstaates wiedergefunden zu haben, das anfänglich freilich noch universalistisch gemeint war, indem man entweder im eigenen Staat das Vernunftreich sah oder an die internationale Solidarität der Vaterländer glaubte. Aber irgendeiner Rechtfertigung, einer ganz allgemeinen Einordnung bedarf auch der moderne Machtstaat. Unzählige Male hört man, der Staat habe eine ganz andere Sittlichkeit als das Individuum, ihm sei

ebensosehr der Egoismus Pflicht wie diesem der Altruismus. Eine solche Anschauung, deren Grund man übrigens nicht einsieht, bedeutet einen unerträglichen Dualismus. Ich behaupte: beim Staat wie beim einzelnen ist der Egoismus soviel wert wie derjenige, der ihn hat. Auch die Nation, insonderheit die staatlich organisierte, ist eine starke Individualität, ein Eigentümliches, das eben deshalb selbst wertvoll ist, wie nach Früherem gerade die Persönlichkeit die Trägerin des Überindividuellen ist. Und wie die Menschheit nur durch die Summe und die Aufeinanderfolge der Individuen zur Totalität, zur konkreten Einheit in der Vielheit gelangt, so gehört zu ihrer Vollendung auch die geschichtliche Bewegung der Nationen und ihrer eigentümlichen Kulturen. Eben deshalb reicht das Recht soweit wie die Macht: d. h. indem das Besondere und Unwiederholbare als solches schon von Wert ist, so besteht seine Legitimation in dem Vermögen sich durchzusetzen; daher muß die Nation sich im Kampfe stählen und ihre Tüchtigkeit beweisen. Es hieße abstrakte Politik treiben und Schwäche verraten, wenn z. B. Preußen heute in Konsequenz des Nationalitätsprinzips etwa Polen zu einem eigenen Staate verhelfen würde. Gelingt freilich den Polen ihre Auflehnung, so daß sie zu einem lebensvollen Staats- und Kulturleben eigener Art gelangten, so würde die Gründung und demnach auch die Bestrebung zu einem Nationalstaate legitimiert sein. So gibt es also eine universalistische Betrachtung der Staaten in ihrem gegenseitigen Verhältnis auch vom modernen Standpunkt aus — auch dann, wenn man das Ideal des ewigen Friedens nicht nur für unrealisierbar, sondern sogar für unsittlich hält. Denn die teleologische Funktion des Krieges ist, durch Angriff und Verteidigung die nationale Kultur zu bewähren. Gegenüber dem sittlichen Pathos, das den Patrioten seinen eigenen Nutzen vergessen lehrt, müssen alle Bedenken schweigen, die einzelne Nachteile, z. B. einen relativ großen Untergang der tüchtigsten und zur Fortpflanzung geeignetsten Männer in den Vordergrund stellen. Es ist Abstraktion und unzulässige Teilung der Menschen, wenn man davon spricht, der Kampf um die Differenzierung solle nicht aufhören, sondern sich vergeistigen. Indem wir jetzt alle Einwände zurückstellen, die sich aus der im vorigen Kapitel betrachteten rationalistischen Zersetzung der Nationalkultur ergeben, konstatieren wir an dieser Stelle jedenfalls, daß sich die innere Politik der äußeren unterordnet.

Wenn also der Staat ein Metaphysisches und nicht nur ein Soziales ist, so ist er doch deshalb kein selbständiges Lebewesen neben dem Individuum; Persönlichkeit in diesem Sinne ist er ebensowenig, wie die Existenz eines Volksgeistes zugestanden werden kann. Hierin irrte allerdings der spekulative Idealismus und die historische Rechtsschule, diese

Theorie war in schlechtem Sinne mystisch. Wie sich Werte nur immer in Subjekten realisieren, die hierdurch und nur so zu Persönlichkeiten, zu Trägerinnen des Sachlichen werden, so auch der Kulturwert des Staates. Er ist eine Realität in den Seelen seiner Bürger; aber deshalb nicht Vorstellung, die abstrakte Summe bestimmter Teilvorstellungen, sondern eine Wirklichkeit, die, obwohl ihrer Existenz nach kein außersubjektives Dasein, die ursprüngliche Eigenart des Unterworfenen zur Entfaltung bringt und steigert, eben deshalb zu einem qualitativ Neuen wird und so als objektive Macht ein Leben für sich führt, ohne daß man nach einem jenseitigen An-sich suchen müßte. Wie man jetzt den Staat definiert, ist eine nebensächliche Frage: man bestimmt ihn am einfachsten, wie oben geschehen, als rechtliche Macht einer Gemeinschaft. Was aber den Rechtsbegriff des Staates anlangt, so ist es freilich in mancher Hinsicht zweckmäßig, ihn zu bilden und die Funktionen des Staates als einer „Körperschaft“ in Analogie zu denen anderer Verbände zu betrachten. Im eigentlichen Sinne gibt es aber für den Inbegriff der Rechtsnormen, für die Rechtsordnung selbst, keinen Rechtsbegriff; der Staat ist streng genommen eine überindividuelle Tatsache und keine Körperschaft. Man wende nicht ein, hier werde demnach eine Fiktionstheorie vertreten. Denn von unserm Standpunkte versteht es sich von selbst, daß der Staat genau in dem gleichen Sinne Rechtspersönlichkeit besitzt wie jedes Individuum — nämlich kraft teleologischer Begriffskonstruktion; gerade durch diese Selbstsetzung beweist er das echte Wesen des Metaphysischen.

Unabhängig von ihm lassen sich nun aus der Analyse des Rechts ohne Schwierigkeiten die innerpolitischen Aufgaben des Staates entwickeln, wobei wir zugleich aus der immanenten Logik des Rechts heraus eine wesentliche Veränderung des bisherigen Ergebnisses erhalten werden. Wir sagten früher, die Rechtsordnung stelle das ethische Minimum dar, und außerdem sei Gerechtigkeit im juristischen Sinne ein Minimum an ethischer Ungerechtigkeit. Aus dieser zweiten Bestimmung ziehen wir jetzt entscheidende Folgerungen. *Da das Recht seinem Begriffe nach schematisieren muss, so kann es das Konkrete nicht erfassen.* Nun gilt der Grundsatz des Streitminimums, d. h. man soll einen Kampf nicht dort ausfechten, wo er zwecklos ist, notwendig nicht zum Ziele führt, weil er dem Gegenstande nicht adäquat ist. Aus beiden Sätzen folgt: es gibt eine Sphäre, die dem Staate überlegen ist, Wissenschaft, Kunst, Religion und der größere Teil der tieferen Sittlichkeit. Denn hier beruht jede Leistung auf der Persönlichkeit; sie ist dadurch selbst ein Eigentümliches. Formale Förderung, nicht aber inhaltliche Regelung der Kultur ist die einzige, obzwar sehr wichtige Aufgabe, die der Staat bewirken kann und deshalb nur bewirken darf. Denn

nach dem tiefen Gedanken des Spinoza, durch den er die Doktrin des Hobbes vergeistigte, sind zwar Recht und Macht identisch, aber eben deshalb hört das Recht auf, wo die Macht erlischt und zwar nach dem Grundsatz des Streitminimums schon da, wo zwar wie beim Staate ein starker Einfluß möglich ist, aber doch in letzter teleologischer Hinsicht versagen muß. Hieraus folgt insbesondere die Neutralität des Staates in Dingen der Religion.

Für die meisten Menschen ist jedenfalls — gleichgültig, ob das echte Gefühl stets solche Abhängigkeit behauptet, — die Weltanschauung durch die Religion gegeben, die immer auch eine Ethik enthält. Durch sie muß demnach das politische Ideal mindestens mitbestimmt sein. Eines der vielen falschen Schlagwörter unserer Zeit heißt Trennung von Politik und Religion, und man wirft ständig dem Zentrum die unselige Verquickung dieser beiden so heterogenen Dinge vor. Ein Blick auf die übrigen politischen Parteien widerlegt diese angebliche Ungeheuerlichkeit. Bei den Konservativen Deutschlands finden wir eine gelegentlich auch ausgesprochene engere Beziehung zum orthodoxen Protestantismus. Luthers Religion meinte direkt zwar nur die Wiederherstellung eines unmittelbaren Verhältnisses zwischen dem Christenmenschen und seinem Gott; indem ihm aber die Ordnung dieser Welt unter der lex naturae als eine für alle Zeiten festgegebene erscheint, enthielt seine Religion auch die Norm der politischen Praxis im Sinne des Konservativismus; die mangelhafte Anpassungsfähigkeit der preußischen Konservativen an unsere Zeit hängt mit ihrer lutherischen Weltanschauung zusammen. Beim Zentrum wird es immer mehr zu einer Lebensfrage, ob sich die sogenannte Kölner Richtung gegenüber der sogenannten Berliner halten kann, die — bisher übrigens trotz päpstlicher Protektion ziemlich einflußlos — mit klarem Bewußtsein das ganze politische und wirtschaftliche Leben katholisch machen will. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß die radikale Richtung die eigentlich konsequente ist. Denn der Katholizismus vindiziert sich eine alle Verhältnisse durchdringende Absolutheit und ist deshalb vom Ultramontanismus unabtrennbar. Gibt er die politische und wirtschaftliche Kultur frei, so beansprucht er doch in allen religiös-geistigen Angelegenheiten und in allen Grenzfragen ein dem Staate übergeordnetes Recht der Kirche und widerspricht hierdurch seiner Souveränität. Entweder treibt die herrschende Richtung des Zentrums unklare Kompromißpolitik oder sie ist mit Bewußtsein unkatholisch, worauf die programmatische Festlegung des paritätischen Charakters hinausläuft. Praktisch hilft man sich durch die unaufrichtige Methode, in Konfliktsfällen der Kirche Recht zu geben, aber ihre Verteidigung vor dem Parlament zu unterlassen, weil es sich um eine innerkirchliche Angelegenheit handle! Die politischen

Liberalen sind regelmäßig religiös liberal oder indifferent, wobei natürlich die abgerechnet werden müssen, die nur deshalb zu ihnen zählen, weil es an ihrem Wohnort keine konservative Partei gibt. Wie oft findet man nicht in liberalen Zeitungen Angriffe gegen das Zentrum und den Katholizismus — z. B. in Dingen der löblichen Unterwerfung —, die von völliger Verständnislosigkeit seiner allgemeinen Voraussetzungen zeugen! In der Tat, die Behauptung, Religion und Politik hätten nichts miteinander zu tun, hat eine innere Unwahrhaftigkeit unseres politischen Lebens in weitem Umfange zur Folge gehabt. Im Programm der sozialdemokratischen Partei steht zwar, Religion sei Privatsache. Dies widerspricht aber durchaus dem übrigen Teil, der „die Naturgesetze der modernen Gesellschaft" enthüllen will und zugestandenermaßen auf dem historischen Materialismus gegründet ist. Nach ihm ist aber, wie Engels sagt, Religion heute der Ausdruck der Fremdherrschaft der kapitalistischen Produktionsweise, und Marx prophezeite deshalb, in der künftigen kommunistischen Verfassung werde sich die Religion wie Nebeldunst auflösen. Hier wie überall begegnet uns in dieser Frage eine unerträgliche Halbheit. Bei meinen Studien über den deutschen Sozialismus stieß ich auf ein interessantes Buch von Moses Heß, der ausführt, wie die Trennung von Politik und Religion erstere verflache, die schlechte, d. h. orthodoxe Verbindung beider sei noch besser als ihre Scheidung, die die Politik auf wirtschaftliche Zwecke einschränke uud deshalb selbst materialistisch mache. Und ähnliche Gedanken hat kürzlich der Apologet des modernen Heidentums, Ernst Horneffer, ausgesprochen und die Gründung einer neuen Kulturpartei auf religiöser Grundlage verlangt.

Vielleicht wird man mir jetzt einen Selbstwiderspruch vorwerfen: ich hätte doch soeben dem Staate die Kompetenz in religiösen Fragen abgestritten. Allerdings. Dies schließt aber nicht aus, daß die politischen Parteien eine Herrschaft erstreben, die den Staat ganz ihrer Weltanschauung — und sei diese auch nur das eigene Interesse — dienstbar machen wollen. Alsdann wird aber der Konflikt in eine Sphäre übertragen, wo er seinem idealen Sinne nach nicht ausgetragen werden kann. Dies war Bismarcks Fehler im Kulturkampf; und doch schließt diese Beurteilung die andere Meinung nicht aus, daß die ganze Geschichte nichts ist als ein Kulturkampf, d. h. ein Ringen um die Entwicklung der Werte, — insbesondere auch zur Anerkennung durch Freiheit. Eine Neutralität ihnen gegenüber ist nur — dies ist die weitere Konsequenz unserer Gedanken — einer starken Regierung möglich. Aber wie kann ihr die formale Förderung der Kultur gelingen? In dem Begriff der nach formalen Kriterien objektiv berechtigten Ideen scheint das ganze Problem wiederzukehren. Dieses Argument trifft allerdings zu, und hieran

liegt es, daß auch der beste Staat eines inhaltlichen Urteils über Kulturströmungen nicht ganz entraten kann. Maßgebende Erwägungen sind für ihn, ob eine bestimmte Richtung sich mit dem Zusammenhang der Kultur überhaupt verträgt, ob sittlich ernste Männer an der Spitze stehen, ob die Bewegung von einer hinreichend großen Zahl berechtigter Individualitäten getragen wird; — bei einer sehr kleinen Zahl begnügt er sich eventuell mit bloßer Duldung. Dort aber, wo eine fast allgemeine Überzeugung besteht, hat der Staat auch durch materielle Regelung nachzugeben.

Aber wird nicht durch solche Theorie, die die zweifellos vorhandene ideelle Spannung im Wesen des Rechts zu einer realen Unverträglichkeit und Verbotenheit erhebt, dem tüchtigen Staatsmanne alle Initiative untersagt? Wenn schon der Richter Metaphysiker ist, ist da nicht sicher der sehr viel freier gestellte Verwaltungsbeamte zu persönlicher Leistung verpflichtet? Gewiß. Aber seine Tätigkeit bleibt ständig an die Grenze gebunden, die ihm das Gesetz gestattet, — und ist deshalb von fortwährenden Kompromissen begleitet. So hat auch der beste Museumsdirektor des Staates eine vorgesetzte Behörde und verfügt über Geldmittel von mehr oder weniger bestimmter Höhe, ein Beispiel, das die Grenzen des staatlichen Könnens noch deutlicher beleuchtet als die Ergebnislosigkeit eines staatlichen Zwanges zum Christentum, die für unsere Zeit allgemeiner zugestanden ist. Je mehr sich der „Kulturstaat" verdichtet, je mehr also die Gefahr aufhört, daß die Freiheit durch den absoluten Monarchen und seine unbeschränkten Diener verletzt wird, desto größer wird die Unfreiheit des Beamten; schon deshalb darf z.B. der Kunstmarkt nicht ausschließlich vom Staate abhängen, von dem irgendein Schematismus und Bürokratismus unabtrennbar ist. Zweifellos gibt es Umstände, in denen die besondere Begabung des Staatsdieners den Wunsch eingibt, den formalen Schutz des Kulturlebens zugunsten eines inhaltlichen zu erweitern, der von ihm begrifflich ja überhaupt nicht völlig getrennt werden kann. Doch bleibt immerhin in den meisten Fällen dem Beamten ein Spielraum, der ihm hervorragende Leistungen gestattet, obwohl die Abhängigkeit von irgendeiner Rechtsnorm deshalb nicht aufhört. Vor allem hat er die Aufgabe, das Gemeinwesen nach außen zu fördern, die Überlegenheit der äußeren Politik über die innere zu bewähren. Was aber diese anlangt, so haben wir anstatt einer unfruchtbaren Doktrin umgekehrt eine Regel gefunden, nach der sich die Vernunft der Geschichte begreifen läßt. Denn B e d i n g u n g der formalen Förderung ist ja die A u f r e c h t e r h a l t u n g des staatlichen Lebens selbst, da mit ihm — im allgemeinen wenigstens — die Bedingung des Kulturfortschrittes aufgehoben werden würde; insofern ist ihm jetzt eine inhalt-

liche Regelung gestattet, die nur durch Opportunitätsgründe beschränkt wird. So rechtfertigen sich die Reformversuche aller Politiker. Um einer Revolution vorzubeugen, mußte Bismarck den „Sprung ins Dunkle“ wagen und die Sozialpolitik beginnen. Ganz allgemein verstehen wir so die Intoleranz der Staaten bis auf die neuere Zeit. Ein Gemeinwesen geht leicht zugrunde, wenn es mehrere Religionen zulassen will, da es dem Geisteskampf nicht gewachsen ist, auch für ihn selbst noch zu unreif ist. So schließt der moderne Staat die Jesuiten aus, die in der wenigstens theoretischen Leugnung des souveränen Staates allerdings nur die Konsequenzen des katholischen Systems besonders eindringlich vertreten. Förderung des Katholizismus und Duldung des Sozialismus beweisen, daß der Staat sogar solchen Strömungen nicht ohne weiteres feindlich gegenübertritt, die an seinem Wesen wichtige Veränderungen vornehmen wollen. Die allgemeine Bewegung staatlicher Politik geht mithin auf zunehmende Trennung von der Religion. In doppelter Hinsicht bleibt jedoch immer eine Beziehung zwischen ihnen bestehen. Zuerst ist die hier vorgeschlagene Staatstheorie selbst ein Ergebnis bestimmter Weltanschauung, die keiner Religion die aus ihrem Absolutheitscharakter hervorgehende Praxis gestattet; sie widersetzt sich deshalb mit Bewußtsein dem Katholizismus, dem gegenüber sich jede andere Weltanschauung im Verteidigungszustande befindet. Und zweitens ist der neutrale Staat nur ein Ideal, weil in der Staatspraxis sich stets das Machtinteresse der herrschenden Klassen geltend macht und ferner nicht alle Weltanschauungen mit der Aufrechterhaltung des Staatslebens vereinbar sind. In solchen Fällen muß es immer wieder zu einer Verbindung von Politik und Religion kommen, weil unterdrückte Richtungen der Weltanschauung ihre Gleichberechtigung geltend machen. Es gibt zwei völlig verschiedene Arten des Liberalismus: die eine — sie überwiegt in der Praxis durchaus — will mit Hilfe der Staatsmacht alles liberal machen; sie treibt selbst umfassende Parteipolitik und steht noch mit den andern Parteien auf dem veralteten einst wohl berechtigten Standpunkt: cuius regio, eius religio. Die zweite Art von Liberalismus will jeden — nicht überhaupt, sondern in politischer Hinsicht — nach seiner Façon selig werden lassen: sie stimmt ebensosehr entsprechend den Überzeugungen der Volksgruppen für konfessionelle Schulen und theologische Fakultäten — wenigstens erscheint ihr die Aufhebung der letzteren nicht dringlich —, als sie unbedingt die Gestattung der Leichenverbrennung, die Befreiung der Dissidentenkinder vom Religionsunterricht und das Aufhören aller gesellschaftlichen Nachteile für Abtrünnige des Bekenntnisses verlangt. Die Eroberung der religiösen Freiheit und Gleichberechtigung ist die schönste Aufgabe des Liberalismus; inwiefern sie heute

mit der Notwendigkeit, das Staatsleben fortzuführen, in Konflikt gerät, werden wir später prüfen.

Das Problem der realen und logischen Beziehungen zwischen Politik und Religion ist natürlich nicht identisch mit dem ihrer Organisationen, dem Verhältnis von Staat und Kirche. Es folgt nur ohne weiteres aus den bisherigen Überlegungen, daß, wenn der Staat die Kultur formal fördert, eine Trennung zwischen beiden nicht ohne weiteres selbstverständliche Forderung ist. An sich wäre sogar eine Verbindung wünschenswert, weil sie allen Bürgern deutlich zeigte, daß beide Emanationen des Sittlichen sind und auf verschiedene Weise an der Förderung des gleichen Zieles arbeiten. Aber mit der Zeit wird, da die religiöse Erfahrung sich zu mannigfaltig gestaltet, das erste System formaler Unterstützung zu kompliziert; deshalb ist Trennung von Staat und Kirche allerdings schließlich vorzuziehen. Dadurch tritt dann eine kleine Modifikation des bisherigen Standpunktes ein. Bezüglich der Religion beschränkt sich jetzt der Staat auf bloßen natürlich nicht wahllos verliehenen Rechtsschutz. An den Abhängigkeitsverhältnissen zwischen Politik und Religion wird hierdurch aber nicht das Mindeste geändert. Die erst entwickelte Theorie bleibt indes voll aufrecht erhalten für diejenigen Wertsphären, die sich, wie oben erwähnt, gleichfalls der Rechtsregel, dem mehr oder weniger starken Schematismus und Bürokratismus entziehen.

Demnach unterscheiden wir bei der Erforschung des Wesens des Staates folgende Freiheitsbegriffe. Das individuelle Freiheitsproblem, die Abfolge der Willenshandlungen beim einzelnen, interessiert in diesem Zusammenhang gar nicht. In der überindividuellen Freiheitssphäre unterscheiden wir die subjektivistische, die zur individuellen Wohlfahrt dienende und von der Aufklärung propagierte, von der subjektiven. Diese zerfällt in die Freiheit vom Staate, die der Entfaltung der überstaatlichen Wertsphäre dient, und in die Freiheit zum Staate, d. h. das Recht, als Rechtspersönlichkeit anerkannt zu werden und den nach den politischen Fähigkeiten zukommenden Anteil am Staatsleben zu haben; in beiden Fällen sprechen wir von objektiver Freiheit, wenn das Individuum mit den geltenden Normen versöhnt ist.

Das Problem der politischen Freiheit oder der besten Verfassung läßt sich nur in concreto lösen; insbesondere für die Gegenwart bedarf es hierzu eines Verständnisses der sozialen Frage, so daß wir diese Untersuchung auf ein späteres Kapital verschieben müssen. Schon jetzt aber leuchtet ein, wie kritisch unser Ergebnis für die Idee des Nationalstaates geworden ist. Es besteht in der Tat eine ideelle Spannung zwischen den immanenten Grenzen aller Rechts-

ordnung und dem Ideale des Seinsollenden und infolgedessen ein realer Antagonismus zwischen dem politisch Möglichen und den Ansprüchen der einzelnen, durch den Staat ihre letzten Ziele durchzusetzen. Der moderne Staat ist stolz darauf, nicht mehr Rechts-, sondern Kulturstaat zu sein. Aber die Kultur, die er pflegt, ist nur durch Gesetze möglich, deren Zahl beständig steigt, so daß schon deswegen — gleichgültig, welchen Inhalt sie haben — die individuelle Freiheit bedroht wird. Bei aller wachsenden Tätigkeit ist dieser Staat paritätisch, tolerant, er vertritt keine bestimmte Weltanschauung mehr, und schon deshalb kann er zunächst nicht viel mehr als eine Vermittlungsstelle zum Ausgleich der Standesinteressen sein. Wir leben nicht im Rechtsstaate der Aufklärung, aber deshalb nicht im Staate Hegels, sondern im aufgeklärten Wohlfahrtsstaate Christian Wolfs, den die Philosophie Hegels durch einen seltsamen dialektischen Prozeß begünstigte, indem für das Bewußtsein der Epigonen das höchste Recht, Mitglied des Staates zu sein, in dessen Pflicht, für alle zu sorgen umschlug. Wir unterscheiden uns von Wolfs Ideale nur dadurch, daß an Stelle der Aufklärung durch den Fürsten die des Standes selbst getreten ist. Es würde falsch sein, diese Entwicklung nur zu beklagen. Denn wir, die wir die Grenzen des Rechts zum Selbstbewußtsein erhoben haben, können einfach nicht mehr die Übereinstimmung des politischen und religiösen Lebens festhalten, ohne die freilich ein vollkommenes Aufgehen des Individualinteresses im Staate keinen Sinn hat. So hat dasselbe Selbstbewußtsein, das den Willen zur Nationalität verursachte, gleichzeitig eine feindliche Gegentendenz geschaffen. Diese wird aber durch die im vorigen Kapitel betrachtete Wirkung des Selbstbewußtseins außerordentlich verstärkt; damals erkannten wir, wie die rationalistische Lebensform die Nationalkultur zersetzt und das internationale Leben begünstigt. Zugleich wird mithin, so müssen wir jetzt hinzufügen, inhaltlich aus der Logik des Rechts heraus die sachliche Begrenztheit des staatlichen Ideals zur allgemeinen Anerkennung und sogar zur praktischen Geltung im innerpolitischen Leben offenbart. Diese beiden sich gegenseitig unterstützenden Entwicklungen erklären zur Genüge, daß heute anders als früher bei einem Kriege der Großmächte untereinander wahrscheinlich keine wesentlichen positiven Ergebnisse, keine kulturelle Neuschöpfung erzielt werden würden. Ohne sie bleibt aber auch das große Verdienst des Militarismus, von einer Ausschließlichkeit der Nützlichkeitskultur abzulenken, leer und ohne Erfüllung. So scheint der Staat trotz ständiger Ausdehnung seiner Arbeit seine metaphysische Funktion an eine ausschließlich soziale zu verlieren, bloßes Mittel zu werden.

Diese Entwicklungstendenzen, die sich in der ganzen Geschichte des öffentlichen Lebens feststellen lassen, gelangen indes aus drei Gründen nicht zum Abschluß, der eine völlige Gleichgültigkeit gegen den Staat bringen müßte. Erstens gilt schon mit Rücksicht auf die Vergangenheit, daß die historische Tradition eines Volkes, die als Aufbewahrung früherer Epochen der geistigen Entwicklung selbst ein Kulturwert ist, von keinem anderen Volke vollständig gewürdigt und gepflegt werden kann. Was aber die Gegenwart anlangt, so ist der Staat schon deshalb gerechtfertigt, weil die Wirksamkeit des Menschen überhaupt nur in bestimmten Grenzen möglich ist. Sie werden ihm durch den konkreten Staat gesetzt, an dem und in dem allein die Bewährung seiner Kräfte möglich ist. Und wenn durch ihn die sozialen Kämpfe ausgeglichen und einer Versöhnung näher geführt werden, so beweist er sich damit als notwendige Bedingung jeder Kultur; der bestimmte Staat ist als Mittel jedenfalls einzigartig. Drittens darf die Nationalkultur nicht mit dem öffentlichen und rechtlich geregelten Leben identifiziert werden. Sie kann nicht nur extensiv weiterreichen, immer ist sie jedenfalls intensiver, persönlicher als die Rechtsordnung. Anders als der Fortschritt der schlechthin homogenen und daher internationalen Wissenschaften sind auch jetzt noch nicht nur die gesellschaftlichen Lebensformen, sondern vielfach auch die metaphysischen Erlebnisse der Philosophie, der Kunst und der Religion in einem theoretisch freilich nicht mehr feststellbaren Umfange von der Nationalität abhängig. Ihre Verteidigung bleibt metaphysische Aufgabe des Staates, wobei es gleichgültig ist, ob seinen Leitern die neuen schöpferischen Kräfte bekannt sind und ob diese sich, was nun immer schwieriger wird, der Masse gegenüber durchzusetzen vermögen. Zudem gibt es stets Feinde, denen gegenüber die innerpolitischen Parteien trotz ihrer unüberbrückbaren Gegensätze gemeinsame Kulturgüter zu verteidigen haben; so sind z. B. in Deutschland gegen den Slawen selbst der Anhänger der autoritären Religion und der Freigeist natürliche Verbündete. Wenn die Homogeneität mehrere Nationen ergriffen hat, ist nach Analogie wahrscheinlich, daß dieser größere Kulturkreis seinen Feind finden wird, z. B. ganz Europa durch die Mongolen bedroht wird. Alsdann würden die Völker dauernd gezwungen sein, die militärische Tüchtigkeit und Sittlichkeit zu erhalten. Freilich wirkt solcher Entwicklung nun die Ausgleichung des Rationalismus entgegen. Da er aber, wie wir wissen, wohl die materielle Wohlfahrt fördert, für das Geistesleben aber in letzter Hinsicht ergebnislos ist, so darf man vielleicht annehmen, daß auch das Schlimmste dieser internationalen Aufklärung nur Übergangserscheinung ist, daß die Völker sich vermöge des gleichen Selbstbe-

wußtseins um so deutlicher auf ihre Verschiedenheiten besinnen werden und sie auch gegen die realwissenschaftliche Bildung durchzusetzen imstande sein werden. Die Hoffnung hierauf ist freilich gering, weil der Durchschnitt, der nun einflußreich geworden ist, das Selbstbewußtsein wahrscheinlich immer nur als „Aufklärung" verstehen wird. Doch läßt sich über die Zukunft der Nationen etwas Bestimmtes natürlich nicht behaupten. Infolge der Einschränkungen, die die letzten Erörterungen notwendig gemacht haben, bleibt die Überordnung der äußeren Politik über die innere jetzt nur insofern aufrechterhalten, als es sich um die Verteidigung des Staates handelt. In diesem Sinne gilt, um in concreto zu sprechen, daß die Erfüllung der dringenden Aufgaben, die die auswärtige Politik des Deutschen Reiches verlangt, nicht nur aus Gründen der Zweckmäßigkeit geboten ist, sondern auch durch eine allgemeine Kulturkritik gerechtfertigt wird.

Die weiteren politischen Erörterungen sind erst nach Erkenntnis des sozialen Lebens möglich.

NEUNTES KAPITEL

DIE THEORETISCHEN GRUNDLAGEN DER SOZIALDEMOKRATIE · DIE ENTWICKLUNG ZUM NEUEN STÄNDESTAAT

Das soziale Leben wurde in der modernen Kultur zuerst allgemeiner als problematisch empfunden, und viele meinen noch heute, daß es die wichtigste Aufgabe stellt. Soziale Frage in diesem engeren Sinne ist nicht der schon betrachtete Antagonismus zwischen Individuum und Gesellschaft überhaupt, sondern der ökonomische Kampf zwischen Kapital und Arbeit. Zu ihm nehmen wir in doppelter Weise Stellung, einmal kausalanalytisch durch eine Untersuchung über die Entwicklungstendenzen der modernen Volkswirtschaft, und zweitens durch die ethische Prüfung, ob und welche Umgestaltungen vom Ideale des Seinsollenden gefordert werden. Der Standpunkt der Sozialdemokratie ist bekanntlich der, daß ihr „Zukunftsstaat", die kommunistische Gesellschaftsverfassung, mit der Notwendigkeit eines Naturgesetzes kommen muß. Diesen Anspruch prüfen wir zuerst. Die Begriffe Sozialismus, Kommunismus, Kollektivismus seien dabei synonym gebraucht; wir verstehen darunter eine Theorie und auch eine Gesellschaftsverfassung, die das Privateigentum mindestens an den Produktionsmitteln negiert.

Karl Marx und Friedrich Engels, die die theoretischen Grundlagen der Sozialdemokratie geschaffen haben, behandelten die moderne soziale

Bewegung als Sonderfall der alle Geschichte beherrschenden ökonomischen Gesetzmäßigkeit. Die materialistische Geschichtsauffassung behauptet: die Geschichte erschöpft sich in Klassenkämpfen; die Menschen gehen notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Stufe der Technik entsprechen; auf dieser ökonomischen Basis erhebt sich ein juristischer und politischer Überbau, von dem alle Bewußtseinsformen wie Kunst, Religion und Philosophie abhängen; neue Technik ändert in einer allgemeinen Krisis den gesamten Aufbau allmählich um. So enthüllen sich die Willenshandlungen der Menschen als bloße Schnittpunkte wirtschaftlicher Gesetzmäßigkeiten.

Die Willkürlichkeit dieser Geschichtstheorie ist leicht aufzeigbar. Sie hat zwar das Verdienst, die Bedeutung der wirtschaftlichen Verhältnisse für den Ablauf des Gesamtgeschehens erkannt zu haben. Aber sie übertreibt; die Tatsachen, die sie beweisen wollte, vor allem der enge Zusammenhang zwischen Politik und Ökonomik, sind auch ohne sie erklärbar. Da die Ernährung die erste Lebensbedingung des Menschen ist, so erhalten allerdings die Privateigentümer ein Monopol an den Existenzbedingungen der Gesellschaft; die Besitzlosen müssen ihnen fortan ihre Arbeitskraft zur Verfügung stellen, damit sie ihren Lebensunterhalt gewinnen können. Je beschränkter die natürlichen Ernährungsmöglichkeiten sind oder werden, je mehr sich die sozialen Verhältnisse konzentrieren, durch die Zunahme der Bevölkerung befestigen, um so deutlicher zeigt sich der Besitz als Grundlage der Klassenherrschaft, die ökonomische Vorherrschaft als automatisches Mittel der Machtbehauptung, und es ist nur allzu menschlich, daß die Inhaber der Gewalt die gesellschaftlichen Einrichtungen zu ihrem Vorteil verwalten. Aber nur wenn psychologisch die Alleinherrschaft des ökonomischen Egoismus begründet werden könnte, würde der historische Materialismus absolut wahr sein können. Eine solche Behauptung hat angesichts ihrer offenkundigen Absurdität kein Marxist gewagt, obwohl Marx sie im Grunde vollzogen hat, da der historische später vergessene Ausgangspunkt seiner Lehre die Erkenntnis des so gedeuteten Judentums und der allgemeinen Ausdehnung des jüdischen Geistes in der heutigen Welt war. Der Egoismus ist nicht so kleinlich, die Ursprünglichkeit des Altruismus, des objektiven Interesses kann nicht geleugnet werden. Natürlich ist aber das materielle Klasseninteresse in jedesmal besonders zu bestimmendem Umfange vorhanden und erzeugt direkt oder auf dem Umwege über den Beruf, der ja im ganzen von der Besitzschicht aus bestimmt wird, die Ideologie. Der Kampf der Parteien selbst ist aber nur möglich innerhalb einer gemeinsamen Weltan-

schauung und ist wenigstens meistens auf dem Grunde eines nicht ökonomisch Verursachten ausgefochten worden. Darin liegt, daß auch jedem einzelnen gleichfalls Emanzipation von seiner Klassenideologie möglich ist. Die ohne besondere Prüfung vollzogene Gleichsetzung der Klassenüberzeugungen mit falschen Urteilen verwechselt, was wir früher besprachen, die kritische und genetische Methode. Soweit aber der Klassenkampf dem Egoismus entspringt, ist regelmäßig seine letzte Ursache das Geltungsstreben, das dem Individuum meistens die Hauptsache ist, der Wille zur Macht, der selbst wieder ein Entwicklungsprodukt der beginnenden Kultur ist, wie der Wille überhaupt nichts Einfaches ist. Daher können wir auch so formulieren: Je konstanter der politische Zweck, um so wichtiger das ökonomische Mittel, das nun freilich auf solchem Wege auch Selbstzweck werden kann. Wie schließlich die ökonomische Gesetzmäßigkeit als Parallele, als Gleichnis geistiger Bewegungen verstanden werden darf, indem beide aus dem gleichen Lebensgefühl stammen, dafür habe ich selbst einige Beispiele in den einleitenden historischen Kapiteln gebracht. Dabei kann natürlich in vereinzelten Fällen die ökonomische Emanzipation die zeitliche Priorität haben. Ist aber die Selbständigkeit des Geisteslebens anerkannt, so widerspricht es nicht nur der historischen Erkenntnis, sondern auch der Logik, seine Eigengesetzlichkeit als reale Wirksamkeit abzustreiten. Daher ist auch Kautskys Rettungsversuch mißlungen.

Wir können die materialistische Geschichtsauffassung als dogmatische Lehre heute nur noch historisch würdigen: da steht vor unserm Auge der junge Marx, der sich an den Begriffen des spekulativen Idealismus den Kopf zerbricht und doch nicht im Wirklichen die Idee finden kann. So stürzt er sich in die Politik und lernt in den wirtschaftlich fortgeschrittenen Ländern, in Frankreich und England, den neuen Klassenkampf und die Anfänge der materialistischen Geschichtsphilosophie kennen, hört überall von den Saint-Simonisten und Fourieristen und den englischen Sozialisten die Notwendigkeit einer abermaligen Umgestaltung predigen, den Kampf gegen die neue Feudalklasse, die Bourgeoisie, die den Arbeiter des vollen Arbeitsertrages beraube. So entstand das System des dialektischen Materialismus, die Weltanschauung des Proletariats, ein Zwittergebilde aus deutschem Idealismus, französischem Positivismus und englischer Ökonomik. Die Einheit konnte schon deswegen nicht gelingen, weil im einen Falle, in der Reaktion gegen den Idealismus, die Idee als allen gemeinsames Spiegelbild ökonomischer Naturgesetze, im andern als spezielles Klasseninteresse psychologisch bestimmt war; ähnlich unvereinbar mit der Grundtendenz

ist die Unterscheidung von Epochen überwiegenden Gebrauchs- und Tauschwertes, da im ersteren Falle, z. B. bei der mittelalterlichen Übereinstimmung zwischen Arbeit und Aneignung, der Ausbeutungscharakter gar nicht als vorhanden angesehen wird. Die idealistische Überzeugung der Philosophen von der immanenten Notwendigkeit, mit der sich die Vernunft entwickelt, lebt im Widerpruch zu den materialistischen Voraussetzungen fort. Hegels einmalige Dialektik sprach vom substantiellen Sein der Geschichte, das durch das Prinzip des Individualismus hindurch schließlich im An- und Fürsichsein, in der objektiven Freiheit aller, im Staate realisiert werde; Marx machte hieraus die Reihe: Urkommunismus — Privateigentum — Zukunftskommunismus; erst auf dieser letzten Stufe, so meinte er, würden die Menschen ihre Geschichte selbst machen, es werde also das Zeitalter anbrechen, das die Metaphysiker das Vernunftreich genannt hatten. Wie erschrak da das Bürgertum, als ganz plötzlich von unten her mit den Gedanken seiner Führer praktisch Ernst gemacht werden sollte, als ihr am Schreibtisch ausgedachtes Prinzip, fortan solle nur das erlaubt sein, was durch den Willen des Selbstbewußtseins vermittelt sei, als revolutionäre Macht des Proletariats auferstand! Aus dem spekulativen Idealismus stammt ja auch die Sieghaftigkeit der sozialistischen Überzeugung, die neue Gesellschaftsordnung, die Beseitigung aller Widersprüche müsse mit Notwendigkeit kommen. Es ist der Glaube an die immanente Teleologie, wenn das „kommunistische Manifest" von der Feudalverfassung des Mittelalters sagt: Sie mußte gesprengt werden, sie wurde gesprengt! Im ersten Satze ist das Müssen ein teleologisches; es bedeutet Notwendigkeit an dem Maßstab der sozialen Anpassung gehalten, während der zweite Satz es in ein kausales verwandelt hat. Es war dieselbe gefährliche Teleologie der Leidenschaft, die Lassalle dazu führte, der Idee des Arbeiterstandes eine metaphysische Bedeutung zu verleihen und in der Sprache des voluntaristischen Idealismus die Arbeiter zu mahnen, je leidenschaftlicher sie handelten, um so sittlicher stünden sie da, da die Leidenschaft Bedingung aller großen Taten sei, hinter der der Wille des Weltgeistes stehe, eine neue Entwicklungsstufe der Weltgeschichte herbeizuführen. Und im Anklageprozeß konnte er mit Recht gegen den Staatsanwalt Schelling die revolutionären Lehren des Vaters ausspielen.

Freilich ist nun das Vernunftreich des spekulativen Idealismus vom Metaphysischen ins Soziale und Ökonomische übersetzt und dadurch wesentlich verändert worden, wovon in diesen Zusammenhang nur folgendes gehört. Ist die materialistische Geschichtsauffassung richtig, so muß das Bewußtsein des Zukunftsbürgers, das bisher falsche, weil interessierte Spiegelung ökonomischer Naturgesetze war, notwendig leer

sein, ausgefüllt nur mit einer vollkommenen Kenntnis der jetzt selbst geleiteten Wirtschaftsverhältnisse. Dies ist die notwendige Konsequenz, wenn man aller bisherigen Geschichte nicht etwa relativ — darüber wäre ja für jeden Einzelfall eine Verständigung möglich —, sondern absolut die Selbständigkeit des Geisteslebens abstreitet. Hier tritt auch der Selbstwiderspruch des Marxismus klar zutage, der wie im Systeme Hegels der des absoluten Relativismus ist. Wenn alle Philosophie Klassenbewegung ist und deshalb keinen Wahrheitswert hat, so gilt dies doch vor allem sicher für die ökonomische Geschichtsauffassung selbst, die sich ja offen und mit klarem Bewußtsein als Weltanschauung einer bestimmten Klasse ausgibt und gebärdet. Aus dem gleichen inneren Widerspruch wie die Philosophie Hegels spaltete sich auch der Marxismus in ein rechtes und ein linkes Lager; genau dem Standpunkt des Junghegelianismus entspricht das Wort des revisionistischen Führers Bernstein, das er gegen das nun selbst erstarrte System sprach: „Das Endziel, was immer es sei, ist mir nichts, die Bewegung alles". Dem Materialisten sind die bisherigen Stufen notwendige Irrtümer, dem Idealisten aufbewahrte relative Wahrheiten. So bleibt dem Marxismus gar keine Wahl: er muß die Aufklärungsideale wiederholen, muß individualistisch, demokratisch und hedonistisch sein. Er unterscheidet sich vom Liberalismus, abgesehen von seinem noch größeren Gleichheitsenthusiasmus, durch Angabe des Mittels, vom naturrechtlichen Sozialismus dadurch, daß er sein Ideal in einen historischen Prozeß hineinsetzt; auf solche Weise ist er vorzüglich geeignet, die Massen zu gewinnen. Nun war Marx freilich doch zu lange Schüler der deutschen Metaphysik gewesen, um hierin ein Letztes zu sehen. Praktisch war er stets Idealist; und im Widerspruch zu seinem Materialismus gestand er einmal wenigstens auch einen theoretischen Idealismus ein, da nämlich, wo er von der künftigen Gesellschaft spricht, die Wirtschaftsordnung bleibe immer ein Reich der Notwendigkeit. „Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reiche der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann." Was anders ist damit anerkannt, als die Gemeinschaft der geistigen Autonomie!

Man wird jedoch einwenden: wie es auch mit der allgemeinen Gesetzmäßigkeit des Marxismus stünde, so bleibe doch, was für unsere Zeit allein wichtig sei, richtig, nämlich der notwendige Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus auf Grund der für ihn geltenden Spezialgesetze; so stark sei diese Gesetzmäßigkeit, daß sie durch Kausalreihen nicht wirtschaftlicher Art, die immerhin ja bestehen möchten, nicht verändert werden

könnten. In der Tat ist ein solcher Sachverhalt möglich; es bedarf deshalb einer neuen Prüfung. Die soziale Dynamik setzt die Übergangsgesetze als dialektische fest, d. h. sie erklärt und leitet den künftigen Zustand aus dem Widerspruch des bisherigen ab. Auch hier wollen wir jetzt mit dem Einwand zurückhalten, daß die Feststellung eines Widerspruchs, da es sich doch offenbar nicht um einen logischen handelt, ein Werturteil ist; es sei zugestanden, daß er eine lebendige Kraft im geschichtlichen Fortgang ist. Da müssen wir zunächst die auffallende Tatsache verzeichnen, daß der Marxismus drei verschiedene Theorien zur Rechtfertigung seines speziellen Anspruchs aufstellt, von denen zwei miteinander vereinbar sind, während die dritte beiden andern entgegengesetzt ist. Auch hier verrät sich der spekulative Charakter des Systems. Denn die dialektische Methode läßt drei Interpretationen zu: entweder behauptet sie eine Gegensatzentwicklung, die jetzt zu einem zunehmenden Antagonismus der bestehenden Klassen wird, aus dem heraus durch Umschlag das Neue eintritt, oder sie behauptet einen Widerspruch, der nun eine Bewegung auslöst, die ihn entweder größer oder kleiner werden läßt. So entstehen drei Auffassungen: die Verelendungstheorie, die Lehre vom kommenden Weltkrach oder die Krisentheorie und schließlich die diesen beiden feindliche Anpassungstheorie.

Die Verelendungstheorie ist heute durch die offenkundigen Tatsachen des gestiegenen Wohlstandes der Arbeiterbevölkerung Lügen gestraft. Doch ist es nicht uninteressant, ihren Fehler auch theoretisch festzustellen, wobei wir abermals eine verborgene Ethik antreffen werden. Der Dualismus der Lohntheorie in der liberalen Schule zwang, wie wir oben auseinandersetzten, entweder der Abzugstheorie oder der Lehre vom Lohnminimum recht zu geben. Das Wesen der Marxschen Ökonomik besteht nicht, wie man selbst heute noch häufig hört, in der Zurückführung des Wertes auf die Arbeit, sondern — und dies ist eine ganz andere Behauptung — in seiner Gleichsetzung mit der lebendigen Arbeit. Sie gilt als allein produktiv, während die Maschine nur soviel Wert abgeben soll, als sie verliert. Wahrlich ein grotesker Standpunkt, nach dem das Kapital, die aufgehäufte Arbeit, so gar nichts bedeutet, eine Apotheose der Handarbeit, die den Klassikern der nationalökonomischen Wissenschaft ganz fern gelegen hatte. Jetzt hat es Marx leicht, seine Konsequenzen zu ziehen. Der Kapitalist erhält alles, was über das historisch und moralisch bestimmte Maß der Erhaltung des Arbeiters hinaus produziert wird: er steckt den Mehrwert ein, die Differenz zwischen dem Werte der Arbeitskraft und ihrer Verwertung. Hieraus folgt sogar eine dialektische Verelendung; denn da die Steigerung der Produktivität die Lebenshaltung verbilligt, und außerdem und hauptsächlich die Konkur-

renz der Maschinen eine allgemeine Arbeitslosigkeit herbeiführt und die industrielle Reservearmee erzeugt, die nun den furchtbarsten Lohndruck ausübt, so muß es dem Proletariate in dem Maße schlechter ergehen, als es der Bourgeoisie besser ergeht. So führt die analytische Kausaltheorie der Dialektik zu der gleichen Behauptung für die sozialen Verhältnisse, wie sie nach früheren Ausführungen der Merkantilismus auf Grund derselben Kausalauffassung für die internationalen Beziehungen erdacht und praktisch gemacht hatte.

Doch nein! Marx konstruiert auch eine Verelendung der Bourgeoisie; denn der dritte Band des „Kapital" führt aus: die Profitrate der Kapitalisten müsse ständig sinken, da sie durch die Konkurrenz gezwungen würden, immer mehr Produktionsmittel, „konstantes" Kapital anzuwenden und den Anteil des variablen Kapitals, der lebendigen Arbeit relativ zu kürzen. Offenbar ist dieses Ergebnis absurd; denn eine der feindlichen Klassen muß doch den neu gewonnenen Reichtum besitzen. An dieser Stelle verleugnete übrigens Marx sein materialistisches Grundprinzip vollständig; denn indem er zugeben mußte, daß die wirkliche Profitrate nicht im mindesten von dem Verhältnis des variablen zum konstanten Kapitalteil beeinflußt ist, daß in diesem Sinn eine Durchschnittsprofitrate besteht — Smith und Ricardo verstehen unter ihr etwas ganz anderes —, so konnte er sie nur durch die Macht der Vorstellungen, der Ideen der Kapitalisten, daß die Profitrate gleichmäßig vom Gesamtkapital abhänge, erklären; wie merkwürdig ist der Erfolg, den der bloße Gedanke davonträgt! Die Tatsachen, die Marx sah, sind entweder solche der Übergangszeit oder irrtümlich verstanden, indem er z. B. Betriebs- mit Besitzkonzentration, Abnahme der Selbständigkeit mit einem Versinken in das Proletariat gleichsetzte. Kehren wir deshalb zur Abzugstheorie zurück und lassen wir die Vorstellung von der Ware Arbeitskraft, die nach den Kosten der Reproduktion der in ihr enthaltenen Arbeitsquanten gekauft wird, ganz fallen! Smith hat ja schon selbst das Richtige gesehen, wenn er lehrt, die Zunahme der Kapitalien erhöhe den Arbeitslohn und mache den Gewinn von diesen Kapitalien kleiner. Deshalb muß auch die von Kautsky heute behauptete „relative" Verelendung falsch sein, nach der die besitzende Schicht mehr von dem neuen Reichtum mitbekommen haben soll als das Proletariat; das Fallen der Rente beweist diese Tatsache; der Unternehmergewinn enthält außerdem aber das Äquivalent sehr qualifizierter Arbeit und ist gleichfalls gesunken. Marx' Denkfehler erklären sich dadurch, daß ihm der ethische Sinn, das Pathos der Parteileidenschaft, die Objektivität des Urteils trübt; gerade zur Aufstellung sozialökonomischer Gesetzmäßigkeit ist ja, wie wir wissen, das Werturteil nicht erforderlich, also verboten. Der ethische Cha-

rakter ist übrigens an einer freilich tief verborgenen Stelle in der immanenten Entwicklung der Ökonomik selbst zu erkennen. Er verrät sich dort, wo Marx die Entwicklungsreihe aufstellt, nach der die mittelalterliche Identität von Arbeit und Eigentum in Gesetze der kapitalistischen Aneignung unbezahlten Mehrwerts umgeschlagen ist, um in der künftigen Synthese auf höherer Stufe erneuert zu werden. Diese Gesetzmäßigkeit, die konsequenterweise als allgemeine dialektische Form des Geschehens nicht aus den besonderen Tatsachen induziert sein kann, ist nur als Immanenz der Gerechtigkeit verständlich und paßt daher wieder nicht in das materialistische System. In der Tat hat Marx ursprünglich ein solches Prinzip als spezielle Teleologie Proudhon entnommen, während er zuerst die Philosophie und Religion hatte verwirklichen wollen, da man dialektisch nur so verneinen, aufheben könne; später waren diese Gedanken angeblich der exakten Wissenschaft gewichen, in Wirklichkeit aber zu selbstverständlichen unbewußten Voraussetzungen geworden. So erhält im System nachträglich die zuerst als bloße Tatsache behauptete Ausbeutung den normativen Sinn der Verneinung eines sittlichen Prinzips; von hier aus erst erklärt sich die Konzeption der Mehrwertlehre.

Aus einem besonderen Grunde müßte schließlich die Verelendungstheorie selbst dann unzulänglich sein, wenn die von ihr behauptete Gesetzmäßigkeit auch wirklich zuträfe. Denn, wie wir schon einmal ausführten: die Freiheit des Menschen besteht darin, erkannte Kausalzusammenhänge abändern zu können; zum wenigsten tritt in die Kausalreihe durch die Erkenntnis, durch die sich aufdrängende Erfahrung des Sachverhalts ein ganz neues Element ein, das nun die Verwirklichung des Ablaufs selbst in Frage stellen kann. So ist es wahrscheinlich, daß eine Verelendung, wie sie Marx behauptete, vorzeitig zu nur zerstörender Revolution führte, daß die Kapitalisten, denen es schlechter geht, ihr Kapital zu konsumieren begännen. Aus der Frage, was denn bei der notwendigen Gesetzmäßigkeit die Aktivität der Arbeiterklasse selbst bedeute — wir erkennen jetzt die Sinnlosigkeit des Problems —, ist bekanntlich zum großen Teile der Revisionismusstreit hervorgegangen.

Die zweite Gesetzmäßigkeit, die nach Marx zum künftigen Kommunismus führt, ist diese: zunehmende Verflechtung in die Weltwirtschaft bedeutet zunehmende Krisengefahr; das Jagen nach neuen Absatzmärkten findet seine natürliche Grenze, und alsbald muß ein ungeheuerer Weltkrach entstehen, der irgendwie zum Sozialismus führt. So löst sich der Widerspruch: Organisation im Einzelunternehmen — Anarchie im ganzen, von dem her der Marxismus vor allem die heutige Gesellschaftsordnung für

veraltet, für unökonomisch erklärt. Auch hier wird die Theorie durch die Tatsachen widerlegt; die Krisen haben an Heftigkeit abgenommen; wir erfahren heute nur ein langsames Auf- und Abgehen der Konjunktur. Wie Dietzel gezeigt hat, erklärt sich dies dadurch, daß der Weltmarkt gleichmäßiger ist als der Lokalmarkt; die Übergangserscheinungen rühren daher, daß man seine Bedürfnisse zunächst noch nicht kannte. Zum andern Teile liegt dies an den Unternehmerverbänden, die den Widerspruch der Anarchie aufhoben.

Die Erkenntnis ihres Einflusses ist auch zur Kritik von Marx' dritter Sozialtheorie wesentlich. Es ist sehr merkwürdig, daß er neben dem Widerspruch: zunehmende Sozialisierung der Arbeit — privatrechtliche Aneignung auch die entgegengesetzte Reihe kennt, wonach die Aneignung sich gleichfalls sozialisiert, dem veränderten Produktionsverhältnis sich also anpaßt. Im dritten Bande des „Kapital" vermitteln ihm Aktiengesellschaften und die sonst verpönten Produktivgenossenschaften der Arbeiter den Übergang zum Kommunismus; und vergeblich fragt man sich, wozu die Neugestaltung dienen solle, wenn die Arbeiter selbst Kapitalisten werden können. Engels hat statt dieses letzten Gliedes das Staatseigentum eingefügt, und zwischen es und die Aktiengesellschaften schob er seit der vierten Auflage der kleinen Schrift: „Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft" (1891) die Trusts ein. Unternehmerverbände hätten Marx und Engels aus ihren allgemeinen Überlegungen sehr gut prophezeien können. Denn es liegt sehr nahe, daß die Kapitalisten, falls sie durch die Anarchie der Konkurrenz leiden, selbst die Organisation in die Hand nehmen, die nach den Marxisten nur der revolutionären Tat des Proletariats möglich ist. Doch erst die Erfahrung hat Engels die Augen geöffnet, während Marx die neue Stufe nicht mehr erlebte, und es ist natürlich zunächst nicht mehr als eine verlegene Redensart, wenn Engels meint, hier kapituliere die planlose Produktion der kapitalistischen Gesellschaft vor der planmäßigen Produktion der hereinbrechenden sozialistischen Gesellschaft, hier werde die Ausbeutung so handgreiflich, daß sie zusammenbrechen müsse. Doch steckt in dieser Bemerkung zugleich ein richtiger Kern. Ein Privatmonopol im Wirtschaftsleben fordert auch dann eine Staatseinmischung heraus, wenn der Konsument nicht schlechter gestellt wird. Stehen nämlich wenige namhaft zu machende Männer der Produktion vor, so wird der Umstand als anstößiger empfunden, daß sie von den Verwertungsbedürfnissen des Kapitals und deshalb nicht von den wahren Bedürfnissen der Konsumenten abhängt, weil sie die Kaufkraft der Armen als eine gegebene Größe behandelt. Dazu kommt, daß der Staat keine Organisation zu mächtig werden lassen kann. Die Verstaatlichung des

Verkehrswesens, die Bemühungen des preußischen Fiskus um einen Einfluß im Kohlensyndikat, der unablässige Kampf der Vereinigten Staaten Amerikas gegen die Trusts und hundert ähnliche Bestrebungen sind gute Beispiele für den neuen Staatssozialismus; doch existiert ein „Gesetz der zunehmenden Staatstätigkeit", das man oft anruft, nicht. Nichts aber ist charakteristischer für die neue Zeit, als daß auch in England, dem klassischen Land der Selbsthilfe, eine selbständige Arbeiterpartei entstanden ist und unter liberaler Führung im Bunde mit ihr eine Reihe sozialpolitischer Gesetze erlassen wurden, ja, die Regierung bereits als die natürliche Schlichterin großer Streiks angesehen wird. Es ist wahrscheinlich, daß auch die Tendenzen zur Verstaatlichung oder jedenfalls zur Staatseinmischung in die großindustrielle Produktions- und Preispolitik zunehmen werden; arbeitet doch das Kartell geradezu im Sinne einer Vorbereitung und Erleichterung der staatlichen Kontrolle. Wie man sie durchführt, ist mehr eine Frage der technischen Organisation als des Prinzips. Selbstverständlich kann deshalb nicht von der Verwirklichung des Zukunftsstaates die Rede sein. Der Gegenwartsstaat und mit ihm die Lohnarbeit bleibt, da nicht das Proletariat die Bourgeoisie stürzt, sondern im günstigsten Falle ihrer materiellen und geistigen Stufe angenähert wird. Und das Privateigentum bleibt, wenn auch in einigen Zweigen der Großindustrie in modifizierter Form. Der Marxismus behandelt die Gesamtentwicklung nur nach einem Schema: in Wirklichkeit haben sich die Wirtschaftsverhältnisse und demnach auch die Klassenbildung im neunzehnten Jahrhundert nicht vereinfacht, sondern kompliziert; der Landwirtschaft liegen die Tendenzen zum Großbetrieb teilweise überhaupt fern; das Handwerk ist nicht vernichtet worden. Vollends: der Übergang vom kapitalistischen Staatseigentum zur sozialistischen Gesellschaft ist immer nur eine metaphysische Phrase gewesen, durch die man sich das so höchst schwierige Problem der Organisation der neuen Verfassung ersparte; im nächsten Kapitel werden wir die hiermit zusammenhängenden Fragen eingehend betrachten.

Trotzdem nun die kausale Notwendigkeit zur Verwirklichung des sozialdemokratischen Ideals nicht besteht, so hat doch die Kritik Marx' insofern Recht behalten: der von ihm gesehene und verurteilte Kapitalismus, der weder Arbeiter- noch Unternehmerverbände noch eine staatliche Sozialpolitik kannte, existiert nicht mehr; er ist an seinem Widerspruch zum ökonomischen Prinzip und vor allem an seinen ethischen Widersprüchen zugrunde gegangen und durch eine mehr zentralistische Produktionsweise ersetzt worden. Aber eben hier zeigt sich der typische Fehler, der der dialektischen Methode unvermeidlich ist, wenn sie alle Verhältnisse umspannen will. Offenbar kann sie durch Zersetzung

eines Begriffes nur dann zu einem neuen positiven gelangen, wenn die Begriffe kontradiktorisch sind, mithin der eine durch den andern notwendig festgelegt ist. Nun sind aber gar nicht, wie Marx annahm, der Kapitalismus seiner Zeit und der Sozialismus solche Gegensätze, ein dritter Zustand ist denkbar und tatsächlich heute vorhanden, nämlich die Mischform, die dem ersteren die wenn auch relative Selbstbestimmung des Berufes und die freie Bewegung, dem andern aber die organisatorische Idee entlehnt. Marx bleibt natürlich ein großer Mann, auch wenn er die Irrtümer seiner Zeit teilte; ihm eignete die große Synthese, die aus den Gedanken und Tatsachen, die ihm aus der deutschen, französischen und englischen Entwicklung entgegengetragen wurden, eine Einheit zu machen wußte; aber er war nicht scharfsinnig, nicht selbständig — und nicht kühl genug, um die so entstehenden Widersprüche zu bemerken. Neben der synthetischen Begabung des Theoretikers steht aber die vielleicht größere des Praktikers. Während insbesondere die französischen Sozialisten sich an die Einsicht aller Menschen wenden wollten, sah Marx deutlich, daß das Proletariat zuerst die Bourgeoisie in ihrem Kampfe gegen den Feudalismus unterstützen müsse, dann aber sich ganz auf sich selbst zu stellen habe. Dies war historisch notwendig; in dieser Taktik liegt unzweifelhaft ein großes Verdienst, da anders die Arbeiterklasse berechtigte Interessen nicht zur Anerkennung gebracht hätte. Heute leiden wir dagegen unter dem Klassenkampf, dessen Schärfe nicht mehr gerechtfertigt ist. Doch hängt offenbar dieses Urteil von der Stellungnahme zum Sozialismus überhaupt ab.

Fassen wir jetzt unabhängig von einer Kritik des Marxismus die neuen Tendenzen zusammen, so ergibt sich: Das Schlagwort Organisation und organische Gemeinschaft, durch das man vom Ende des achtzehnten Jahrhunderts an die Wirtschaftspolitik und Weltanschauung der Aufklärung überwinden wollte, hat wenigstens für die ökonomische Kultur den Sieg davongetragen; er bedeutet eine starke Tendenz, zu einer zentralistisch-genossenschaftlichen Wirtschaft zurückzukehren. Wir verstehen den Prozeß am besten als soziale Verdichtungserscheinung unter dem Einfluß der ratio. Die große Bevölkerungsvermehrung, für die die ökonomische Vernunft dauernd zu sorgen hatte, nachdem sie von ihr ermöglicht wurde, führt zu einer Verfassung, die immer deutlicher auf Rangordnung, auf Stufen der beruflichen Gliederung drängt. So entsteht der neue Mittelstand, das Heer der Privatangestellten, in dem deshalb verschiedene Interessen obwalten, weil die unteren dem Proletariat nahe stehen, die oberen dagegen umgekehrt gegenüber der mechanisierten Arbeit der vielen die um so wichtigere Aufgabe der Leiter erfüllen. Indem die Zahl der Führerposten relativ abnimmt, wird die

Arbeit für die große Mehrzahl bürokratisch, homogen, und indem sich nun die Schwachen zusammenschließen und dadurch die Starken veranlassen, das gleiche zu tun, entsteht der große Kampf der Berufsorganisationen. Er wird zur Signatur der Zeit, und der alte Klassenkampf zwischen Besitzenden und Besitzlosen, als dessen Ziel die Proletarier die Befreiung der ganzen Menschheit angaben, muß sich schließlich der neuen Struktur des Wirtschaftslebens selbst einordnen. Es ist die Tragik der sozialdemokratischen Arbeiterbewegung, die seinen Führern wohl bekannt ist, daß sie durch den Kampf um Verbesserung der sozialen Lage des Genossen ihn an den Gegenwartsstaat gewöhnt hat und selbst immer vorsichtiger werden muß, um die neuen Errungenschaften nicht aufs Spiel zu setzen. So arbeitet sie beständig an dem Untergang des ursprünglichen Ideals; mit der zunehmenden Zahl der Anhänger wird sie selbst, weil anders eine Leitung nicht mehr möglich ist, bürokratisch und deshalb leichter verletzbar und muß schließlich zu dem Endergebnis gelangen, daß ihr Bürokratismus gegenüber dem des Staates, den das Militär schützt, völlig machtlos ist. Die Sozialdemokratie, die einst den Ständekampf zugunsten des entscheidenden Klassenkampfes längst überwunden zu haben glaubte, büßt deshalb unvermeidlich mit gesteigerter Macht ihren alten Idealismus ein und wird zur Vertreterin bloßer Berufsinteressen, die auf Augenblickserfolge bedacht ist, während doch noch die alte oppositionelle Taktik eine wirkliche Mitarbeit an den Gegenwartsaufgaben verbietet. Jeder Kampf um Förderung der Berufsschicht bedeutet aber eine Befestigung des heutigen Staates; er war in der Tat seit dem Proteste der Arbeiterklasse niemals so sicher konsolidiert als heute, obwohl die Unzufriedenheit der Masse mit ihrer mechanisierten Arbeit, die allgemeine Enttäuschung über das Ausbleiben idealer Zustände, außerdem aber auch unberechtigte Verhetzung, der die Homogenen durch Massenpsychose erliegen, die Zahl der sozialdemokratischen Wähler fortwährend steigert.

Somit begünstigt die Sozialdemokratie die Entwicklung zum neuen Ständestaat. Klasse und Stand unterscheiden sich dadurch, daß jene eine Besitzschicht, diese eine Berufsschicht ist, in der infolge gemeinsamer Interessen gemeinsame Überzeugungen bestehen; dies widerspricht nicht unserer Ablehnung der materialistischen Geschichtsauffassung, weil die durch die sozialökonomische Zugehörigkeit verursachten Inhalte den Menschen in sehr wechselndem Grade nur teilweise ausfüllen. Nun haben sich infolge der allgemeinen Steigerung des Wohlstandes die Besitzschichten immer mehr abgestuft und verstatten zu dem selbst stark differenzierten Proletariate zahllose Übergänge; diejenigen aber, die auf das Arbeitseinkommen angewiesen sind, haben, weil die ihnen mög-

lichen Berufe ganz verschieden sind, gar kein gemeinsames Interesse, kein einheitliches Bewußtsein mehr. Ein Zusammenhang der Klasse mit dem Interesse, um das nun gekämpft wird, dem des Standes, besteht jetzt nur noch insofern, als die Zuordnung zum Berufe am stärksten durch die Vermögenslage bestimmt wird. Der Klassenstaat wurde zum Ständestaat.

Von ihm sprechen wir in strengem Wortsinne nur dann, wenn die Berufsorganisationen auch eine rechtlich anerkannte Pflege und Ordnung ihrer Interessen und eine Aufsicht über alle Berufsangehörigen de iure erhalten. Anfänge hierzu sind deutlich vorhanden in den zahllosen Kammern, die bisher allerdings nur allgemeine Interessenvertretungen sind und als amtliche Institutionen den Verkehr zwischen der obersten Behörde und den Interessenten zu vermitteln haben. Abgesehen von kleineren Rechten führen sie aber meistens in dem unbestimmten Begriff der Standesehre, über die sie de iure zu wahren haben, eine Reihe von ökonomischen Verpflichtungen ein. Infolge des Gegensatzes zwischen Sozialisten und Bürgertum sind zwar bei uns die vielfach geforderten Arbeitskammern wie auch gesonderte Arbeiterkammern bisher nicht verwirklicht worden; aber dafür sind die sozialdemokratischen Gewerkschaften auch ohne Rechtsbefugnisse die größte Berufsorganisation. Der Ständestaat im Rechtssinne ist also bisher noch recht unvollkommen erfüllt; die modifizierte Zwangsinnung der Handwerker ist eine Ausnahmeerscheinung geblieben. Die Praxis ist jedoch einfach die, daß die Berufsorganisationen auch ohne amtliche Legitimation eine ausschlaggebende Bedeutung im sozialen und politischen Leben errungen haben, daß ununterbrochen für einen Stand die Staatshilfe angerufen wird, worauf dann ein anderer auch etwas haben will. Schon früher haben wir betrachtet, wie auf solche Weise die durch die mechanisierte Arbeit begünstigte Typisierung des Menschen vervollständigt wird. Zu einem Teile ist die neue Praxis berechtigt, weil der Kapitalismus solche Umwälzungen hervorgerufen hat, daß die Selbsthilfe der Organisationen nicht ausreicht und die ausgleichende Tätigkeit des Staates unentbehrlich geworden ist; zum andern Teile ist er eine Verfallserscheinung, die durch die Ausdehnung des sozialen Egoismus hervorgerufen ist. Seine Verbreitung ist auf viele Umstände zurückzuführen, die wir teils schon erwähnt haben, teils noch — den Verlust einer das Leben bestimmenden Religion — ausführlich erörtern werden. Insbesondere ist die Steigerung des Egoismus auch die sachlich unberechtigte, aber aus den empirischen Unvollkommenheiten ohne weiteres erklärbare Begleiterscheinung der im vorigen Kapitel festgestellten Tatsache, daß wir die Grenzen des Rechts zum Selbstbewußtsein erhoben haben und deshalb nicht mehr im

Leben für den Staat einen erschöpfenden Ausdruck der Pflicht erkennen können.

Doch dies führt schon zur Kritik der neuen Verhältnisse. Für unsern Zusammenhang ist jetzt die letzte Frage die, inwieweit der Staat selbst nach wahrscheinlicher Kausalanalyse die neue Entwicklung vervollständigt, indem er insbesondere infolge der früher betrachteten Übergewalt der Unternehmerverbände die wirtschaftlichen Funktionen selbst vollständig übernimmt. Aus verschiedenen Gründen darf dies als ausgeschlossen gelten. Zunächst besteht ja die ganze Tendenz nur im Verkehrswesen und in der Großindustrie, dagegen im Handel und in der Landwirtschaft nur unvollkommen oder gar nicht. In gewissem Umfange wird sich freilich die neue Zentralisationsform noch ausbreiten; man denke etwa an die allerdings durch Ausnahmezustände verursachten Bestrebungen der Kommunen zur Bekämpfung der Fleischnot. Eine natürliche Grenze ist dieser Bewegung dadurch gesetzt, daß wenigstens in absehbarer Zeit der Staat noch gar nicht imstande sein wird, die alsdann notwendig werdende unermeßliche Arbeitslast zu tragen und zweckmäßig zu verteilen. Ferner wird die Entwicklung zum Zentralismus durch den ökonomischen Rationalismus, der den Kapitalismus geschaffen hat, selbst beschränkt. Denn allerdings ist es richtig, daß wir gerade zu einer Zeit die außerordentliche Bedeutung der Unternehmerpersönlichkeit allgemeiner zu erkennen beginnen, wo sie selbst bisweilen als Inhaberin eines Privatmonopols zu stark, zu einer Gefahr für den Staat geworden ist. Wollte man aber alle leitenden Posten verstaatlichen, mithin — nach den Ausführungen des vorigen Kapitels — schematisieren, bürokratisieren, so würde dies ersichtlich dem Rationalismus am meisten widersprechen; aus Vorsicht und Abneigung wird sich vielleicht mancher Unternehmerverband bei drohender Staatseinmischung auflösen. Doch auch ohne sie besteht in gewissem Umfang eine innere Tendenz zur Selbstvernichtung. Wo die Vereinigung durch eine etwa vorhandene Konkurrenzmüdigkeit verursacht ist und infolgedessen innerhalb der Kartellierten wirtschaftliche und technische Fortschritte unterbleiben, wird schon eine neue Konkurrenz, die vom Staate etwa durch Aufhebung der Zölle begünstigt wird, zu neuem Kampfe zwingen; vielleicht nehmen ihn die Erholten sogar jetzt gerne an. Ist dagegen wie in der Regel das ökonomische Prinzip Grund der Vereinigung gewesen, so wird häufig nach gewisser Zeit das starke Individuum hoffen, in freier Konkurrenz über die bisherigen Chancen hinaus größeren Gewinn davonzutragen. Die Tatsachen auch der jüngsten Vergangenheit beweisen jedenfalls, daß die vielfach behauptete, schwer feststellbare Konkurrenzmüdigkeit nur sehr begrenzt bestehen kann; denn selbst große Kartelle lösen sich oft genug auf. Von

den wirtschaftlichen Tendenzen her kann also ein Übergang zu einer allgemeinen Verstaatlichung nicht als kausal notwendig bewiesen werden, wenn auch wahrscheinlich bleibt, daß man vereinzelt zu amtlichen Preistaxen zurückkehren wird. Es bleibt die Möglichkeit, den Zukunftsstaat durch Eroberung der politischen Macht zu erzwingen. Aber wir haben ja schon betrachtet, wie die Sozialdemokratie durch ihren Kampf um die Verbesserung des Arbeiterloses den Gegenwartsstaat nur befestigen hilft; die Führer selbst werden zu einer gewissen Objektivität erzogen, die sie die ungeheueren Schwierigkeiten einer gänzlichen Umgestaltung einsehen läßt. Wenn nur die Regierung stark bleibt, ist ein sozialistischer Sieg durch den Parlamentarismus vollkommen ausgeschlossen. In der Zukunft wird also die heutige Mischform freier Konkurrenz und genossenschaftlicher Bindung erhalten bleiben. Diese Entwicklungsrichtung gilt natürlich durchaus mit dem fragwürdigen Recht, mit dem überhaupt eine Prophezeiung möglich ist. Deshalb muß die bisherige Kausalanalyse durch die ethische Problemstellung ergänzt werden, die die Berechtigung des Privateigentums überhaupt, insbesondere im heutigen Ständestaat untersucht.

ZEHNTES KAPITEL

DIE ETHISCHE BEDEUTUNG DES KAPITALISMUS UND DES SOZIALISMUS · ZUR POLITISCHEN PRAXIS

Zur Entscheidung der Frage, ob und inwiefern eine Reform oder eine Umgestaltung der modernen Wirtschaftsverhältnisse normativ notwendig ist, ist ein Maßstab erforderlich, den wir unmittelbar noch nicht abgeleitet haben. Die Suche nach ihm erinnert zur rechten Zeit an die Schicht, in der sich die soziale Frage überhaupt abspielt. Wir haben das soziale Leben als den Körper des metaphysischen Lebensinhaltes der Menschheit bezeichnet. Seine Gesundheit ist also ebenso wichtig, aber auch ebenso unwichtig als die des individuellen Leibes, sie ist Mittel zum Zweck, obwohl deshalb von großer Bedeutung, weil die physischen Krankheiten auch den Geist töten können. Offenbar ist nun die Gesellschaft dann am besten geeignet, der Wertwirklichkeit zu dienen, wenn sie so eingerichtet ist, daß nach Möglichkeit alle in den Individuen schlummernden Werte zur Entfaltung gelangen. Die Einschränkung: nach Möglichkeit bezieht sich darauf, daß jedenfalls alle Dienste getan werden müssen, die zur physiologischen Erhaltung, zur Reproduktion der unmittelbaren Lebensnotwendigkeiten erforderlich sind. Auch wenn eine Gesellschaft nur begabte Mitglieder hätte, so müßten doch alle primitiven Arbeiten getan werden. Ferner wissen wir, daß der Antagonismus

zwischen Individuum und Gesellschaft überhaupt unaufhebbar ist. Wir lehnen nicht nur den Optimismus des älteren Liberalismus, sondern auch die Illusionen eines Comte und Spencer ab, nach denen vermöge irgendeines Entwicklungsgesetzes das Aufklärungsideal einer Harmonie zwischen Individual- und Sozialinteresse in Zukunft verwirklicht werden sollte. Der soziale Dualismus muß ertragen und sogar bejaht werden, weil nur die Gesellschaft die Geschichte und dadurch die Entwicklung der Kultur, die metaphysische Vertiefung des Selbstbewußtseins ermöglicht. Wie durch die Naturgrundlage des Daseins, so werden auch durch diese Spannung Kräfte zur Verkümmerung verurteilt, was hier freilich nur im ganzen gerechtfertigt ist, während in allen besonderen Lagen im Unterschiede zum ersten Falle eine teleologische Notwendigkeit fehlen kann. In diesem Sinne sagen wir: Das soziale Ideal ist die möglichste Identität der persönlichen und gesellschaftlichen Rangordnung. Der richtige Mann soll an die richtige Stelle gelangen, und außerdem sollen überhaupt quantitativ und vor allem qualitativ möglichst viele Werte erzeugt werden; nach den objektiven Möglichkeiten, die solches Ziel direkt und indirekt erreichen lassen, muß die Gesellschaftsordnung beurteilt werden. Vor einem Mißverständnis muß übrigens noch gewarnt werden. Soziale Rangordnung ist nicht identisch mit der Schichtung des äußeren, geschweige denn des Beamtenranges; ihre besondere Wertschätzung beruht vorzugsweise auf Konvention. So ist z. B. dem sozialen Ideale Genüge getan, wenn ein Künstler unabhängig arbeiten kann; sein Bestes würde ihm vielfach genommen werden, wenn man ihn zum Akademiedirektor machte.

Nach diesem Maßstab, der wie alle sittlichen Prinzipien nur metaphysisch begründet werden kann und von uns aus den früheren Betrachtungen zur Metaphysik deduziert wurde, ist eine rechtsdogmatische Aufstellung ungültig, die behauptet, jedes Besitzeinkommen sei, weil unverdient, ungerecht. Die Suche nach einem gerechten Verteilungsmaßstab, sei es die Gleichheit oder die Arbeitsleistung oder die vernunftgemäßen Bedürfnisse, ist überhaupt falsch, die Uneinigkeit über ihn zugleich ein neuer Beweis der Ergebnislosigkeit individualistischer Ethik. Es gibt gar keine Äquivalenz zwischen einer Kulturleistung und einer Bezahlung; sie sind inkommensurable Größen. Was heute für Beamte und Offiziere gilt, daß nämlich ihr Gehalt nicht ein Entgelt der Leistung, sondern nur ein Beitrag zum Lebensunterhalt ist, muß allgemeine Überzeugung auch dann werden, wenn die Bezahlung allenthalben ausreichend geworden ist. Auch der bloß quantitative, d. h. der ersetzbare Mensch ist im Kreise der Kultur notwendig; da er sich nur mit seiner Klasse verneinen könnte und so eine ihrer Bedingungen aufheben würde, gilt

auch für ihn die Unausdrückbarkeit der Arbeit durch einen Geldwert, was die durch Zweckmäßigkeit begründete Quantifizierung der Arbeit zur Feststellung des spezifisch ökonomischen Wertes nicht ausschließt. Jeder soll soviel erhalten, als innerhalb der Grenzen der gegenwärtig erreichten ökonomischen Produktivität zur Erfüllung seiner besonderen Aufgabe erforderlich ist; nur nach solchem Maßstab soll der Ertrag der Wirtschaft verteilt werden.

Daß nun die heutige Verfassung nicht befriedigen kann, darauf weist schon der Umstand, daß ja der konservative Sozialist Rodbertus kulturpolitische Gründe gegen den Kapitalismus ins Feld führte; bei dem heutigen Zustande der Gesellschaft käme weder die natürliche Gleichheit noch die natürliche Ungleichheit zu ihrem Rechte; man müsse sich der Arbeiterschaft annehmen, die sonst die Kultur vernichte. Wir messen an unserm Ideale zunächst den Kapitalismus, dessen Wirkungen wir zu diesem Zwecke weit eingehender, als bisher notwendig war, analysieren müssen. Schon früher haben wir wegen der vollkommenen Parallele zum Geistesleben in abstraktiver Analyse die ungünstigen Folgen des ökomischen Rationalismus betrachtet; damals vernachlässigten wir absichtlich alle Gegentendenzen und betonten nur, daß im Unterschiede zum Geistesleben, dessen Probleme von den realistischen Voraussetzungen aus unlösbar sind, die soziale Praxis sich selbst zu raten wisse, da sie nicht zur Sphäre der Eigenwerte gehöre. Im letzten Kapitel betrachteten wir dann aus der Kritik des sozialdemokratischen Programmes heraus die Entwicklung zum neuen Ständestaat. Jetzt erst, wo wir uns von allem fremden Zusammenhang gelöst haben, ist ein Gesamturteil möglich, das allen Entwicklungsbedingungen gerecht wird. Mit einem einfachen pro oder contra kommt man nicht weiter, wie besonders deutlich das Beispiel der Darwinianer bezeugt, die von denselben Voraussetzungen aus zu entgegengesetzten Ergebnissen gelangt sind. Oft hat man gesagt, wie nach der darwinistischen Lehre aller Fortschritt aus dem Kampf ums Dasein entstehe, so dürfe auch in der Menschheitsgeschichte der Kampf um die Nahrung nicht aufhören; und sicher müßte sich gerade der Anhänger der materialistischen Geschichtsauffassung dieser Konsequenz anschließen. Solcher Verteidigung des Kapitalismus ist mit Recht entgegengehalten worden: bei den Tieren sei der Daseinskampf und die Vererbung organisch, während beim Menschen das Produktionsmittel zu ihm selbst in einem äußerlichen, juristischen Verhältnis stehe, daher auch der Kampf um den Profit mit der natürlichen Zuchtwahl wenig gemein habe. Doch kann aus diesem Grunde ebensowenig ohne weiteres die Forderung nach Aufhebung des Kapitalismus erhoben werden. Es bedarf vielmehr eingehender Prüfung.

Die günstigen Folgen des Kapitalismus sind folgende. Die Menschen lernen schärfer sehen, sie sind gezwungen, ihre Kräfte anzuspannen und zur Entfaltung zu bringen und werden so selbständiger. Der neue Geist des Rationalismus hat jedenfalls das Verdienst, alle idyllische kleinbürgerliche Ökonomik besiegt und dem Leben vieler den Charakter der Großzügigkeit verliehen zu haben. Zu diesem psychischen Erfolge tritt der materielle hinzu. Ihm ist eine allgemeine Erhöhung der Produktivität der Arbeit, eine Steigerung der Lebenshaltung für alle Klassen und eine Verkürzung des Arbeitstages zu danken. Der Kapitalismus hat, was die von Natur undankbaren Menschen nur zu leicht vergessen, dem einfachen Manne einen standard of life ermöglicht, den früher nur reiche Leute erreichten, er hat eine außerordentlich vermehrte Bevölkerung von der Gefahr der Hungersnot befreit und durch Verbesserung der Ernährung und der Bekleidung, am wenigsten freilich der Wohnungsverhältnisse die Volkskraft außerordentlich gestärkt. Ferner befreit der neue Reichtum immer mehr Menschen von der Notwendigkeit der Berufsarbeit und gestattet ihnen, den selbständig erkannten Kulturaufgaben zu leben. Die Erwerbswirtschaft ist demnach insofern zu bejahen, als sie die Tatkraft außerordentlich weckt, eine große Zahl wirtschaftlicher Güter erzeugt und auf diesem Wege eine selbständige Geistigkeit ermöglicht. Dem wirkt freilich die Enge des Bewußtseins, die Gefahr einer Ausschließlichkeit ökonomischer Interessen entgegen. Sie ist indes Übergangserscheinung, solange in einem Volke gesunde Kraft und echtes Empfinden vorhanden ist. Was der einzelne nicht mehr leistet, das vollbringen jetzt verschiedene Mitglieder der Gesellschaft; wer wollte leugnen, daß es in dem modernen Leben an Interesse und an Sinn für Kunst und Religion gefehlt habe! Gerade in der jüngsten Zeit haben wir uns allgemeiner darauf besonnen, daß die Wirtschaft nicht der letzte Zweck des Menschen sein kann.

Wie steht es aber, wenn eine Fülle neuer Werte, gleichgültig ob sie das Höchste erreichten, nicht in Frage stehen kann, mit der Identität der persönlichen und gesellschaftlichen Rangordnung? Die außerordentliche Differenzierung des Ranges in der modernen Kultur ist nach früheren Ausführungen deshalb nicht bedenklich, weil die aristokratische Verfassung der Natur entspricht. Die Arbeit muß noch mehr mechanisiert und noch mehr differenziert werden. Wie im Geistesleben, so wird auch in der wirtschaftlichen Kultur die relative Abnahme der leitenden Posten dadurch wettgemacht, daß jetzt bereits die mittleren Stellen ungewöhnliche Fähigkeiten beanspruchen. Auch die Abnahme der Selbständigkeit, die mit dieser Konzentrierung der Arbeit verbun-

den ist, hat sehr bald günstige Folgen; sie bedeutet auf einer hohen Entwicklungsstufe sogar Zunahme der Unabhängigkeit. So ist z. B. der kleine Handwerker, der in allen seinen Lebensäußerungen von den Kunden überwacht wird, viel unfreier als ein Angestellter in einem Großbetriebe, dessen Privatleben schon infolge der großen Zahl seiner Kollegen kaum noch kontrolliert werden kann. Was aber die Handarbeit anlangt, so darf ein Fortschritt der Technik so erhofft werden, daß entweder qualifizierte oder rein mechanische Tätigkeit übrig bleibt, die den Geist überhaupt nicht mehr beansprucht, so daß der Arbeiter sich ohne Sorgen seinen Gedanken überlassen kann. Diese Differenzierung, die man neuerdings auch durch Anwendung wissenschaftlicher Hilfsmittel fördert, ist schon in starkem Umfange vorhanden; sie hat eine Arbeiteraristokratie geschaffen, die qualifizierte, zum Teil sogar sehr verantwortliche Arbeit leistet.

Je mehr sich die Rangordnung ausdehnt, um so wichtiger wird nun die Frage, ob nach den objektiven Möglichkeiten der heutigen Gesellschaftsverfassung die natürlichen Verschiedenheiten zur Geltung gelangen, ob insbesondere die Besitzverhältnisse dies verhindern und so indirekt auch das Geistesleben geschädigt wird. Wir gewinnen die Antwort durch abstraktive Analyse, indem wir für einen Augenblick die Ausschließlichkeit wirtschaftlicher Motive fingieren. Da erhalten wir folgendes Ergebnis. Offenbar ist der erste Erwerber des Vermögens der wirtschaftlich Tüchtigste, wenn auch deshalb nicht immer und jedenfalls nicht notwendig derjenige, der im kulturellen Sinne der Ausgezeichnetste zu heißen verdient. In der zweiten und noch mehr in den folgenden Generationen vollzieht sich aber ein bedenklicher Wandel, da sie durch eine äußerliche Vererbung von Sachgütern einen unverdienten Vorsprung an Besitz und damit auch an Bildung erhalten, die eine wirkliche Auslese unter gleichen Bedingungen vereitelt. In der ökonomischen Sphäre ist dieser Konflikt abermals nicht völlig unlösbar, da der Egoismus der Kapitalbesitzer dem Tüchtigen gern den Weg zu den leitenden Posten öffnet; der Begabte, der zu mechanischer Arbeit verurteilt ist, kann verhältnismäßig leicht an der Schnelligkeit, mit der er seine Aufgabe erledigt, erkannt werden. Wer aber garantiert, wenn der Besitz als Grundlage der Klassenordnung die Bildungsmöglichkeiten beherrscht, daß sich in der Abfolge der Besitzschichten gerade diejenigen befinden, die zur Hauptsache oder gar allein die würdige Vertretung der Kulturwerte zu übernehmen imstande sind? Oft genug wird ja auf dem Wege zu den geistigen Werten das Mittel des Erwerbs zum Selbstzweck. Gewiß brauchen die Generationen nicht zu verfallen, obwohl dies immer die Gefahr des Reichtums ist, aber zum mindesten besteht die Sorge, daß durch

die Verkümmerung der in den unteren Schichten vorhandenen Werte ein Verlust eintritt und so das Bessere zum Feind des Guten wird. Da der Materialismus ein weithin vorherrschendes Motiv geworden ist, so wird der Realitätswert unserer Fiktion nicht wesentlich beeinträchtigt. Ihm wirkt der Wandel des Unternehmertypus entgegen, insofern häufig in den späteren Generationen sich die allgemeinen Kulturinteressen denen des Kapitals mindestens als gleichberechtigt zur Seite stellen. Die Annahme dürfte falsch sein, daß sich die Unternehmerschicht als Ganzes verändert habe; noch in unserer Zeit ist der Begründer der Firma seinem Kollegen aus der Vergangenheit ähnlich. Man darf nicht übersehen, daß heute eine größere Kulturbetätigung durch die Konvention aufgezwungen wird und alsdann äußerlich bleibt. Oft genug tritt aber an Stelle einer idealistischen Entwicklung die entgegengesetzte ein. Das Geschlecht versinkt in der Stufenfolge des Reitersmanns und des Bettelmanns. Bedarf es aber der Ungerechtigkeit der bis zum Ablauf des Zyklus leidenden Epoche, und tritt nicht der Verfall gerade infolge des allzu großen Reichtums ein, während die Kapitalarmen trotz ihrer größeren Leistungsfähigkeit in untergeordneten Stellungen verharren, zum mindesten aber Diener der Besitzenden bleiben müssen? Mit dieser Tatsache hängt aufs engste zusammen, was wir schon erwähnten: Der Kapitalismus behandelt die Kaufkraft der Armen als eine gegebene Größe, d. h. er produziert Luxusgegenstände schon dort, wo die Existenzansprüche vieler noch unbefriedigt sind. Seine Produktion erfüllt nicht die wahren teleologisch richtigen, sondern die finanziell realisierbaren Bedürfnisse der Gesellschaft. Die Wirkung dieses Umstandes wird allerdings wieder dadurch abgeschwächt, daß die Erhöhung der Produktivität das Arbeitseinkommen steigert und dadurch eine Förderung des allgemeinen Konsumenteninteresses herbeiführt.

In solcher Hinsicht ist also der Kapitalismus kulturfeindlich. Hinzu kommt diejenige Unsittlichkeit, die nicht durch seine inneren Gegentendenzen gehemmt wird. Die Ermattung des Willens, die Nervosität, die Gefahren der Arbeitsteilung, der abstrakten Versachlichung der Führerposten, kurz, die früher betrachteten ungünstigen Wirkungen des Rationalismus sind deshalb beschränkt, weil sie ihm selbst widersprechen, und solange die Kräfte nicht überhaupt verbraucht sind, darf insofern im allgemeinen eine Gesundung erhofft werden, als ja auch die Konkurrenz meistens unter derselben Rastlosigkeit der Aufgabe leidet; führt dies zur Vereinigung der Unternehmer, so wird vielen von ihnen eine Erholung möglich, die für gewisse Zeit nur günstig ist. Dagegen findet ein Übel in den immanenten Tendenzen des Kapitalismus kein Hemmnis, sondern ständiges Wachstum: der durch die objektiven Be-

dingungen begünstigte Egoismus, insbesondere die Korruption. Auch dort, wo im übrigen die Unbestechlichkeit geblieben ist, ist vielfach das „Schmieren" üblich geworden; man kann einfach nicht anders, wenn die Konkurrenz mit solchen Mitteln begonnen hat. Abgesehen von allen psychischen Rückwirkungen wird jedenfalls hierdurch die natürliche Auslese des Besten verhindert. Zwar offenbart sich hier der Nutzen der Berufsorganisationen und des zunehmenden Konventionalismus; sie haben die Aufgabe, ein neues Ehrgefühl zu schaffen, das den egoistischen Willen bändigt und neue Sitte und Sittlichkeit im Erwerbsleben verbreitet. Ob aber einer neuen Standesehre in diesem Sinne Erfolg beschieden sein wird, ist mindestens zweifelhaft.

Ein letzter Grund, die Kulturfeindlichkeit des Kapitalismus zu behaupten, liegt in der Teilung der Kulturinteressen, die überwiegend ihm zur Last gelegt werden muß. Für eine große Zahl der im ökonomischen Prozeß Beschäftigten ist infolge der intensivierten Arbeit nur das wirtschaftliche Interesse übrig geblieben. Daher denn auch die ständige Zunahme des praktischen Materialismus, der Genußsucht und die Entfesselung eines leidenschaftlichen Klassenkampfes, der zusammen mit den Erregungen, die die Unendlichkeit der rationalistischen Aufgabe setzt, und der allgemeinen Existenzunsicherheit eine der Selbstbesinnung auf oberste Werte ungünstige Atmosphäre schafft. Allerdings ist, wie schon erwähnt, auch in der modernen Kultur das Verständnis der überökonomischen Sphäre vorhanden gewesen, aber meistens auch nur arbeitsteilig, indem seine Vertreter in einer unklaren gefühlsmäßigen Gegnerschaft zum Kapitalismus stehen. Besonders gefährlich ist diese Anarchie aber nur deshalb geworden, weil gleichzeitig der Verlust der überlieferten Überzeugungseinheit, einer das Leben bestimmenden Religion, eintrat. Hierfür ist indes nicht der ökonomische, sondern der intellektuelle Rationalismus verantwortlich, der mit dem ersten nur tatsächlich, nicht aber logisch notwendig zusammenhängt. Die Bedeutung der religiösen Krisis für die soziale Frage werden wir später eingehend betrachten.

Es gibt also bestimmte Gründe, die den Vorwurf rechtfertigen, der Kapitalismus sei kulturfeindlich. Vielleicht verdient aber die heutige Ordnung infolge ihres allgemeinen Charakters als Klassenherrschaft Schutz. Häufig wird diese gerade in Übereinstimmung mit unserm Maßstab gerechtfertigt, nur durch sie sei eine höhere Kultur möglich. Es ist die Stärke des konservativen Arguments, das Treitschke so formuliert: „Die Masse wird immer die Masse bleiben müssen. Keine Kultur ohne Dienstboten. Es versteht sich doch von selbst, wenn nicht Menschen da wären, die die niederen Arbeiten verrichten, so könnte die höhere

Kultur nicht gedeihen. Wir kommen zu der Erkenntnis, daß die Millionen ackern, schmieden und hobeln müssen, damit einige Tausende forschen, malen und dichten können." Ein doppelter Gesichtspunkt ist hierbei zu unterscheiden, der der Vererbung und der Arbeitsteilung.

Was die erstere anlangt, so könnte es ja sein, daß die Vererbung des Besitzes zugleich eine innere und organische ist, die die Qualität des ersten aus einer wirklichen Auslese Hervorgegangenen auf die Nachkommen unvermindert überträgt. Nun spielt zwar die Vererbung überall eine maßgebende Rolle; aber die Annahme wäre absurd, daß die herrschende Klasse Intelligenz und Moral — den ästhetischen Wert betrachten wir gleich gesondert — allein besitzt. Die Theorie von der ethnischen Heterogeneität der Herrschenden und Beherrschten mag in einzelnen Fällen, insbesondere für ältere Zeiten zutreffen, entbehrt aber für unsere Zeit jeder Stütze der Erfahrung, die hierfür die einzige Gewißheitsquelle sein könnte. Vielmehr sind die Möglichkeiten unter normalen Verhältnissen stets ungefähr dieselben, und nur die Ausbildung des Verstandes, der Inhalt des als moralisch gültig Angesehenen — beides als Folge, nicht als Ursache der Klassenordnung — sind verschieden. Und wenn diese Behauptung auch für ältere Zeiten problematisch erscheinen mag, so gilt sie jedenfalls für die Gegenwartsverfassung, die so viele grundlegende Institutionen zerstört und der modernen Welt an Stelle des substantiellen Charakters den einer allgemeinen Bewegung aufgedrückt hat. Wer Prozesse zu sehen versteht, kann in dem Emanzipationskampfe des Proletariats nur eine Konsequenz der bisherigen Entwicklung sehen. Aus einem anderen Grunde ist das Argument der Vererbung nicht stichhaltig. Denn gesetzt, es sei wahr, daß durch sie die Kraft der Unternehmertätigkeit gesteigert würde, so folgte hieraus, daß der Nachkomme eines höheren Menschen in der Tat einen natürlichen Vorsprung hat, der ihn dazu prädestiniert, die Stufe seines Vorfahren beizubehalten. Wenn wirklich die Vererbung eine so große Rolle spielt, bedarf es also des künstlichen Schutzes der Klassenherrschaft gar nicht.

Anders verhält es sich dagegen mit den Werten, die als ästhetische die Lebensführung, die Herrschaft der Form ausmachen und in der Erkenntnis, im Schaffen überhaupt jenes etwas bedeuten, das mehr als abstrakter Verstand ist. Von Ausnahmen ursprünglicher Genialität abgesehen, die zu selten sind, um von der Rechtsordnung berücksichtigt werden zu können, beruht dieses aristokratische Ideal auf Tradition und instinktivem Verantwortlichkeits- und Herrschergefühl, auf einer Gewöhnung des Blutes, die in der Regel erst allmählich die feine Geistigkeit erzeugt. Und diese Gesinnung verlangt besonderen Schutz, da sie der Gesellschaft nicht den unmittelbaren Nutzen gewährt wie die übrigen

Werte, also ihrem Inhaber nicht leicht die gebührende Rangstufe verschafft. Hier liegt freilich das größte Bedenken gegen die Aufhebung der Klassenherrschaft. Und nur eingeschränkt, nicht aufgehoben wird es durch die Erwägung, daß gerade heute das Ästhetische der führenden Schicht vielfach zur Äußerlichkeit herabgesunken ist, zur bloßen Form, während es nach früheren Betrachtungen nur Abschluß einer Entwicklung sein darf, die durch das Intellektuelle und Moralische hindurchgegangen ist.

Erörtern wir nunmehr das zweite Argument der Arbeitsteilung, das zu Unrecht mit dem der Vererbung verschmolzen wird. Die Marxisten leiten gelegentlich aus der bloßen Steigerung der Produktivität der Arbeit die Möglichkeit ab, die Arbeitsteilung und damit auch die bisher durch ihre Notwendigkeit gerechtfertigte Klassenherrschaft aufzuheben; dieser Anspruch kann nur zusammen mit dem Kulturcharakter der neuen Organisation geprüft werden. Aber diese Untersuchung, für die wir auf die folgenden Betrachtungen verweisen, ist für unsere jetzige Frage nicht einmal nötig. Der Gegner des Kapitalismus will nur die von diesem nicht erfüllte Forderung zur Anerkennung bringen, daß die Sprossen der sozialen Stufenleiter nur von denen besetzt werden, die nach ihrem Gesamtniveau der jedesmaligen Aufgabe entsprechen. Er nimmt das Gerechtigkeitsideal Platos wieder auf, in dessen Idealstaat jedem die Aufgabe zufällt, τὰ ἑαυτοῦ πράττειν, das ihm Zukommende zu verrichten. Das wichtigste Geschäft der Obrigkeit, so meinte der Philosoph, sei die Aufsicht über die Geburten; wenn einer im unteren Stande, was er für eine Ausnahme hält, Gold und Silber in der Brust habe, so solle er sofort in die oberen Stände aufgenommen, wie derjenige aus ihnen vertrieben werden, der trotz hoher Abkunft Erz in der Brust habe. Wir bejahen mit Plato und Treitschke den Begriff der natürlichen Aristokratie und den der Masse. Aber wir verstehen darunter nicht abgeschlossene Gesellschaftsklassen, sondern Träger von überdurchschnittlichen Werten auf der einen, solche von durchschnittlichen und unterdurchschnittlichen Werten auf der andern Seite; wir sagen nicht mit Treitschke, daß die Masse stets die Masse bleiben müsse, sondern fordern, daß mittels Durchbrechung der Klassenherrschaft der niedere Mensch der niederen, der höhere Mensch der höheren Aufgabe zuerteilt werde.

Demnach kann der Kapitalismus auch als Klassenherrschaft nicht ohne weiteres verteidigt, wenn auch nicht unbedingt verworfen werden. Die Entscheidung hängt jetzt — so können wir das bisherige Ergebnis zusammenfassen — von einer Beantwortung dieser Fragen ab, ob es gelingt, den unzweifelhaft vorhandenen Schäden des Kapitalis-

mus durch sittlich-religiöse Kraft zu begegnen, ob es ferner möglich ist, einen Teil der kulturfeindlichen Tendenzen durch verbesserte Organisation zu beseitigen, und ob drittens und hauptsächlich der Sozialismus eine größere Gewähr einer tiefen Kultur bieten kann. Die letzte Frage untersuchen wir jetzt zuerst. Dabei lassen wir ganz außer acht, daß der Marxismus in seinem Zukunftsstaat die alten liberalen Ideale der Freiheit und Gleichheit verwirklichen will. Gerade das Ausbleiben des ursprünglich erwarteten freien Mittelstandes, das Heraufkommen des aristokratischen Unternehmerstandes in freier Konkurrenz beweist ja die von der Geschichte auch sonst überall gepredigte Lehre, daß Freiheit und Gleichheit sich ausschließen. Wenn überhaupt, so ist das sozialistische Gemeinwesen nur als hierarchische Organisation möglich, die nach einem einheitlichen Plane die Arbeit verteilt; hat doch Marx selbst, der anscheinende Revolutionär, den Bürokraten verraten, indem er bemerkte, die Buchführung werde wesentlicher denn je werden. Ferner wollen wir davon absehen, daß uns jede Erfahrungsanalogie zu einer Gesellschaftsordnung fehlt, in der das persönliche Gewinnstreben überhaupt nicht mehr vorhanden ist. Es setzt trotz aller Sozialisierung der Arbeit noch heute den ganzen Mechanismus zuletzt in Bewegung; die Gefahr eines außerordentlichen Rückgangs der Gütererzeugung, eines Mangels an technischem Fortschritt wäre im Zukunftsstaate mindestens nicht unwahrscheinlich. Auch von dem Übergang zu ihm wollen wir schweigen; wie seltsam stellt sich Kautsky die soziale Revolution vor, die sogar die Kapitalbesitzer entschädigt! Ausführlich sei aber untersucht, inwiefern die neue Gesellschaftsordnung das soziale Ideal, die möglichste Identität der persönlichen und gesellschaftlichen Rangordnung, herbeiführt. Wir trennen hierbei das Schicksal der Aristokraten von dem der Masse in dem eben definierten Sinne ab und untersuchen jedesmal wieder gesondert die Stellung in der materiellen und die in der geistigen Kultur.

Sind die Aristokraten dem ökonomischen Prozeß eingereiht, so gebührt ihnen das schwierige Amt der Leitung. Aber was verbürgt, daß gerade diejenigen die Führerrollen erhalten, die ihnen gewachsen sind? Dort, wo jeder Mensch in einen Gesamtorganismus hineingeboren wird, der keinen freien Wettbewerb, sondern nur Beamtenstellen kennt, da muß ein ungeheueres Protektionssystem — eine besondere Art der Korruption also — um sich greifen. Keine noch so scharfe Kontrolle — etwa durch ein Parlament — kann den Mißbrauch der Gewalt verhindern. Je schärfer sie ausgeübt würde, um so bedenklicher würde man die Persönlichkeit des Leiters vergewaltigen und die Gefahr begünstigen, daß der Parlamentarier selbst seinen Einfluß zur Besetzung der

Staatsämter mißbraucht. Nur ein Mittel gibt es, um der schlimmsten Protektionswirtschaft die Spitze abzubrechen: die Einführung des Examens. In seinem „Rückblick aus dem Jahre 2000“, dem besten Organisationsplan, den der moderne Sozialismus geschaffen hat, hat sich Bellamy so zu helfen gesucht, indem er diejenigen, die sich höheren Berufen zuwenden wollen, beständig rigorosen Prüfungen unterwirft. Aber wer wollte — auch abgesehen von der hier möglichen Ungerechtigkeit der staatlichen Examenskommissionen — im Ernst behaupten, daß so eine Auslese der Tüchtigsten zustande kommt!

Wie steht es nun aber mit der geistigen Arbeit? Hier sind zwei Möglichkeiten vorhanden. Entweder schließt man, wie der Sozialismus gemeinhin will, — Bebel hat diesen Gedanken populär gemacht — alle Menschen in den ökonomischen Prozeß mit ein und behauptet, durch die so ermöglichte Abkürzung des Arbeitstages würden zugleich alle Muße zu geistiger Betätigung gewinnen. Es ist aber klar, daß hierdurch die Sorge um den geistigen Wert überhaupt in den Hintergrund gedrängt würde. Nur auf Kosten der Intensität würde die Extensivierung der Kultur gelingen, während doch ersichtlich der wichtigste Wert immer die Qualität ist. Nur dann könnte von einer eminenten Kulturgefährdung nicht mehr die Rede sein, wenn die Produktivkräfte so enorm gewachsen wären, daß die tägliche Arbeitszeit auf höchstens zwei Stunden reduziert werden könnte. Soweit werden wir in aller absehbaren Zeit nicht sein, ganz abgesehen davon, daß wahrscheinlich noch so gesteigerte Produktivität durch den Bevölkerungszuwachs wettgemacht würde, der bei Abnahme der Verantwortlichkeit durch die Gesellschaft jedenfalls eine größere Ausdehnung erhalten würde als jetzt. Selbst Marx glaubte wirklich, die Arbeitsteilung, das Spezialistentum, den „Fachidiotismus“ aufheben zu können, was ersichtlich schon aus ökonomischen Gründen unmöglich ist. In dieser Überschätzung des Reichtums steckt die Romantik der vierziger Jahre, die einen sonst doch mehr nüchternen Menschen wie Karl Grün zu der Zuversicht verleitet, in Bälde würden Kinder in Festkleidern die ganze Produktion besorgen. Bleiben würde übrigens in jedem Falle ein allgemeines Bedenken, die früher betrachtete Gefahr der geistigen Hemmnisse, die der Kultur aus einer schrankenlosen Extensivierung erwachsen.

Bellamy hat einen anderen Vorschlag gemacht, um im sozialistischen Staate das Geistesleben zu sichern. Der Staat erteilt dem einzelnen auf seinen Wunsch Urlaub für bestimmte Zeit, in der er sich dann ausschließlich der gewollten Beschäftigung hingeben darf. Da aber ein Mißbrauch der Freiheit verhindert werden muß, so verfällt Bellamy auf den allerdings allein möglichen Ausweg, über den Wert der Leistung

den Geschmack des Publikums entscheiden zu lassen. Wenn der Schriftsteller oder Künstler in einer bestimmten Zeit nicht Erfolg hat, so gilt dies als Beweis der Unfähigkeit und hat den Rücktritt in den allgemeinen Staatsdienst zur Folge. Es bedarf nicht des Hinweises, wie entsetzlich spießbürgerlich dieser Apparat ist. Wie hoch auch immer die Bildung der Masse sich steigern mag, die Distanz zu den genialen Menschen und deren Schicksal langer Verkennung wird immer bleiben. Die zwangsweise Befreiung von materiellen Sorgen würde ein Sinken gerade der höchsten Kulturwerte zur Folge haben. Hier zeigt sich das Philiströse, der kleinliche Zug im Sozialismus, weil er verkennt, daß die Härten und Ungerechtigkeiten zum Leben gehören, daß es gerade durch Verschwendung seiner Typen, durch die Gleichgültigkeit gegen das Schicksal des einzelnen seinen Reichtum selbst beweist.

So ist die Kollektivierung der Produktionsmittel der natürlichen Aristokratie ungünstig. Wie steht es aber mit der Masse? Drängt sie sich auf die höheren Stufen und will das wirtschaftliche und geistige Leben führen, so ist offenbar die Kultur vernichtet; verharrt sie in den Stellen, die ihren natürlichen Eigenschaften entsprechen, so ist ihre Lage gegen heute nicht viel verändert. Sie würde sich sogar verschlechtern. Denn bei einer etwaigen Annäherung der Besoldung würde sich das innere Lebensgefühl dieser beiden ewig antagonistischen Parteien: Masse und Individuum immer mehr differenzieren. So verschieden die Menschen auch heute sind, so verknüpft sie doch mit geringen Ausnahmen ein gemeinsames Band, die Notwendigkeit, den Lebensunterhalt zu verdienen. Indem aber auch dieses fortfiele, so würde eine Entfremdung, eine Unfähigkeit zum gegenseitigen Verständnis eintreten müssen, und nicht an der Gleichheit, sondern umgekehrt an dem Fehlen gemeinsamer Interessen, an der Differenzierung müßte das sozialistische Gemeinwesen entweder tatsächlich oder doch wenigstens kulturell zugrunde gehen. Die Masse würde durch einen Rückfall in einen primitiven Materialismus selbst die quantitativen Kulturwerte bedrohen; nur auf dem Umweg über den ökonomischen Egoismus kann sie gezwungen werden, das Lebens- und Bildungsniveau zu erhöhen. Ja, für den Durchschnittsmenschen ist das Leben reiz- und zwecklos, wenn es nicht darin bestehen soll, durch eigene Kraft und Initiative seine und seiner Angehörigen wirtschaftliche Lage langsam zu verbessern. Die Unzufriedenheit müßte auch deshalb bleiben, weil die persönlichen Aristokraten doch wieder ein Renteneinkommen beziehen würden — aus dem Geisteskapital der Vergangenheit, das für die Masse nicht fruchtbar gemacht werden kann.

Der Sozialismus will die Freiheit verwirklichen. Jetzt erkennen wir indes deutlich: In Wahrheit vollendet er den objektiven Mecha-

nismus der modernen Kultur zur Totalität, und nur deshalb entgeht ihm diese Einsicht, weil er ihn mit der notwendigen objektiven Vernünftigkeit der Metaphysik identifiziert und beide zugleich auf dem Umwege über Fouriers Reihenharmonie mit dem mathematischen Optimismus des älteren Liberalismus verschmilzt. Die Anfänge des Systems, die Übereinstimmung mit dem „wahren" Sozialismus beweisen ja auch, daß man die durch nichts gewährleistete Hoffnung teilte, die gesellschaftlichen Bedürfnisse würden erfüllt werden, wenn jeder tue, was er wolle. Als aber Marx und Engels später erkannten, die Arbeit müsse zentralistisch organisiert werden, entging ihnen das Problematische der neuen Verfassung, weil sie dieselben Voraussetzungen hier wie in dem früher betrachteten Entwicklungsschema innerlich doch noch beibehalten hatten. Am deutlichsten zeigt sich hier die Verwandtschaft und der Unterschied zur Romantik; wie sie will der Sozialismus die Ideen der Philosophie im Leben zur Geltung bringen, freilich als Erbe Hegels zugleich dialektisch aufheben, und wie sie glaubt er an die unmittelbare Möglichkeit einer praktischen Verwirklichung des Ideals — und wie sie muß er an den harten Tatsachen der Realität scheitern. Aber der gewaltige Unterschied ist dieser. Die Philosophen wollten eine metaphysische Gemeinschaft der Persönlichkeit mit Gott und der Menschheit; indem der Sozialismus dieses Überindividuelle ins Soziale übersetzt — selbst Rodbertus hat diesen oft erwähnten Fundamentalirrtum unserer Zeit geteilt, ja als metaphysischer Idealist am deutlichsten offenbart —, kann sein Ideal nur Zwangs- und Polizeistaat sein. Eben deshalb hat er ja auch so wenig zur Erneuerung der religiös-sittlichen Lebenskräfte beigetragen, obwohl Rodbertus ihre übergeordnete Notwendigkeit anerkannt hat. Soweit aber die innere Freiheit, die zuerst da sein muß, auch in der äußeren verwirklicht werden kann und muß, was immer eine Angelegenheit zweiten Ranges ist, so hilft uns hier kein Entwicklungsgesetz, vielmehr setzt die Verständigung über die gewiß wünschenswerte Verbesserung der sozialen Organisation eine gedankliche Einigung über das, was rechtens ist, voraus, kann mithin nur durch die Arbeit zu ihr hin erreicht werden.

Nach den Ausführungen des achten Kapitels verstehen wir übrigens ohne weiteres, weshalb das sozialistische Gemeinwesen nur Zwang bedeuten kann. Wir kennen die Grenzen der Rechtsordnung und wissen, daß Gerechtigkeit für sie nur das Minimum an ethischer Ungerechtigkeit ist, daß dem Recht alle persönliche Leistung entrinnt und kein Dienst im Staate nach ganz freiem Ermessen möglich ist. Wie im sozialen Leben, so ist auch im politischen Leben der Antagonismus unaufhebbar, — ein Korrelat dazu, daß die Existenz des Staates, die Besonderheit der Nationalität anders als die der reinen Geistig-

keit nicht nur tatsächlich, sondern auch logisch von der Gesellschaft unabtrennbar ist. Der Marxismus begeht seinen größten Fehler, indem er an die unbegrenzten Möglichkeiten des Staates glaubt, der ihm die Verwirklichung der Sittlichkeit, der nur vom Kapitalismus gereinigte „Gott auf Erden" ist, auch wenn er ihn Organisation der Gesellschaft nennt und in vollem ethischen Gegensatz zu Hegel von seiner Omnipotenz die Verwirklichung der Wohlfahrt der Individuen erwartet. Es ist gerade umgekehrt als der Sozialismus will: weil heute die objektive Kultur so stark die Abhängigkeitsbeziehungen vergrößert hat, so wird es immer wichtiger, daß der Besitz, die Grundlage der persönlichen Freiheit, erhalten bleibt. Denn es kann zwar auch in Ketten frei sein, wer die erkannte Notwendigkeit zum Gesetz des eigenen Willens erhebt. Ein wertvoller Inhalt kann nur dann aber errungen werden, wenn die unbedingte Bewegungsfreiheit hinzukommt, die auch dann allein der Besitz gewährt, wenn er so klein ist, daß er dem Recht zu hungern gleichkommt; denn auch so ermöglicht er allein Freiheit von vorgeschriebener Arbeit. Deshalb ist die Erhaltung des Privateigentums Bedingung der Kultur, selbst wenn es in der Mehrzahl der Fälle Unwürdigen gehörte, was sicherlich auch heute nicht zutrifft.

So sind demnach Kapitalismus und Sozialismus kulturfeindlich? Das Ergebnis ist gar nicht so paradox, wie es scheint. Gerade die letzte Betrachtung hat an die Schranken erinnert, die selbst der besten Staatsgewalt gesetzt sind; sowenig wie die freie Konkurrenz kann sie dafür sorgen, daß alle Individuen an den richtigen Platz gestellt werden. Nehmen wir hinzu, was wir zu Anfang des Kapitels über die Notwendigkeit der physiologischen Lebensfürsorge und den unaufhebbaren Antagonismus zwischen Individuum und Gesellschaft überhaupt sagten, so ist die Erkenntnis dieser Naturbedingungen, denen jede soziale Ordnung unterworfen ist, wohl geeignet, die dem Kapitalismus gemachten Vorwürfe einzuschränken. Im sozialen wie im politischen Leben handelt es sich immer nur um Kompromisse, um die Verwirklichung desjenigen Zustandes, der am wenigsten ungerecht ist. Diejenige politische Sittlichkeit, die ausschließlich eine freie Tat der Persönlichkeit ist und deshalb das Höchste erreicht, hört auf, wegen Nichterfüllung der Gerechtigkeit mit dem Staate zu hadern, und erkennt vielmehr aus diesem Konflikte die Notwendigkeit, das eigene Schicksal dem metaphysischen Leben der Gemeinschaft unterzuordnen.

Natürlich wird aber durch solche Einsicht Recht und Pflicht einer reformatorischen Kritik nicht beseitigt, vielmehr bestätigt. Wenn nach

unserer Untersuchung keinem Zweifel unterliegen kann, daß der Sozialismus ungerechter ist als der Kapitalismus, so prüfen wir jetzt, inwiefern es möglich ist, den Mängeln der Gegenwartsverfassung bei Aufrechterhaltung des Privateigentums entgegenzuwirken. Zunächst bejahen wir den Prozeß, der nach dem vorigen Kapitel wahrscheinlich ist, auch vom teleologischen Standpunkte. Theoretisch ist ja die Grenze der Staatseinmischung leicht bestimmt; dort nämlich, wo der Schaden größer ist als der Nutzen, eine Trivialität, die jedoch das Verdienst hat, die Grenzen dieses ganzen sozialen Lebens erkennen zu lassen. Nur praktisch von Fall zu Fall läßt sich entscheiden, wo durch Monopolstellung, durch willkürliche Autokratie die Nachteile der freien Bewegung größer sind als die Vorteile. Beides: Bindung und Freiheit muß heute aufrecht erhalten werden. Ja, nehmen die Organisationen eine immer größere Ausdehnung an, so wird auch der Staat schließlich — natürlich nur für einzelne Gewerbe — den Kommissionen vorstehen, in denen Arbeiter- und Unternehmerverbände einander gegenüberstehen, und unter seiner Mitwirkung werden die Arbeitsbedingungen festgesetzt. Ein großer Unterschied zu dem Ergebnis der freien Konkurrenz würde trotzdem nicht eintreten; denn während bei ihr die Höhe des Lohnes von der Produktivität der Volkswirtschaft und den zufälligen Verhältnissen von Angebot und Nachfrage abhängt, wird der Kampf um den Lohn allerdings bei einer Ausschließung der Konkurrenz, die praktisch freilich auf die Dauer niemals erreicht wird, zu einer bloßen Machtfrage; in letzter Linie kann jedoch auch jetzt nur aus dem Gesamtquantum des Produzierten verteilt werden, und nach zuverlässigen Berechnungen würde bei allgemeiner Ausgleichung des standard of life das Mehr des Arbeiters gegen heute gar nicht wesentlich höher sein. Die Besitzschicht ist eben im Verhältnis zur besitzlosen Masse winzig klein; sehr großer Reichtum, dessen Einkommen nicht konsumiert wird, erfüllt außerdem die volkswirtschaftlich wichtige Funktion der Kapitalersparnis. Außerdem ist von sehr großer Bedeutung, daß die Unternehmerpersönlichkeit nicht allzu sehr eingeengt wird; denn auch ihre höchst qualifizierte und individuelle Leistung vermag der staatliche Bürokratismus nicht zu erreichen. Um so mehr muß dies heute betont werden, da die stärkere Kapitalsanhäufung den Unternehmergewinn verkleinert hat; eine natürliche Hemmung findet also der Unternehmer schon darin, daß es ihm heute schwerer ist als früher, reich zu werden. Die Lage der Arbeiter ist durch die Sozialversicherung erheblich verbessert worden; ihr Ausbau ist notwendig. Besonders die Arbeitslosenversicherung muß allenthalben durchgeführt werden, damit die Abhängigkeit der Existenz vom Zufall der Konjunktur aufhört, deren Wechsel freilich schon infolge bestimmter Naturereignisse

unvermeidlich ist. Ferner ist diejenige soziale Fürsorge von großer Bedeutung, die den Forderungen der Eugenik Genüge tut. Diese beziehen sich vor allem auf die dringend notwendige Wohnungsreform; freilich muß man sich dabei vor den kritiklosen Angriffen der populären Bodenreformer auf die Bodenspekulation hüten.

Wenn nun die Masse unzufrieden ist, so hat dies nicht nur die früher angegebenen Ursachen, insbesondere den Unwillen über die mechanisierte Arbeit; es ist jetzt klar, daß der so Gestimmte in der Unterstützung des Sozialismus sich selbst mißversteht und der Sozialdemokratie nur als stärkster Oppositionspartei anhängt. Hinzu kommt der tiefere Grund: gerade weil es dem Proletarier besser ergeht, erkennt er nun seine Lage und weiß, was in früheren Zeiten eine ungefragte Selbstverständlichkeit war, daß die untere Klasse von den Gütern der höheren Kultur ausgeschlossen ist. Hierdurch leidet aber diejenige Minorität, die sich in der Masse als sozialer Schicht von der Masse als den Trägern durchschnittlicher und unterdurchschnittlicher Werte unterscheidet. Für die Alltagsmenschen, deren Zahl in der Arbeiterklasse wahrscheinlich relativ ebenso groß ist wie in den sogenannten oberen Klassen, ist die neue Homogeneität unbedenklich; denn da sie ja doch keine selbständigen Überzeugungen haben, ist es ziemlich gleichgültig, woher ihre Vorstellungen kommen. Die Unternehmer mögen vielleicht recht haben, wenn sie behaupten, keine neuen sozialpolitischen Lasten tragen zu können; diese haben jedenfalls ihre natürliche Grenze. Aber deshalb ist in solcher Fürsorge gar nicht das Wesentliche der sozialen Frage, das von ihr aufgegebene Kulturproblem enthalten, und deshalb wird sie nicht von einer Wirtschaftspolitik, sondern nur durch eine allgemeine Kulturpolitik gelöst. Was den begabten Arbeiter quält, — nur mit ihm beschäftigen wir uns fortan — ist die Aussichtslosigkeit eines definitiven Emporrückens, das ihm trotz der Differenzierung der ihm erreichbaren Stufen versagt ist; in geringerem Maße gilt dies auch für den kapitallosen Privatangestellten, dessen Talent oft durch Zufall und Böswilligkeit nicht zur Anerkennung gelangt. Nur zu oft müssen sich beide mit Recht sagen, wieviel besser sie das Geld verwerten würden, das in den oberen Klassen so häufig sinnlos verschwendet wird. Alsdann leidet nicht nur der Mensch selbst, der sich zu einem würdigeren Lose berufen glaubt, sondern auch die Kultur nimmt Schaden, weil tiefere Werte unentwickelt bleiben. Im ökonomischen Prozeß kann nicht etwa im Sinne von Condorcets oben erwähntem Vorschlag, der eine Kapitalversicherung für Erwachsene will, Remedur geschaffen werden, da er für großkapitalistische Verhältnisse undurchführbar ist und höchstens in kleinem Umfange, wie es heute vielfach geschieht, durch die private Initiative verwirklicht werden kann. Wenn nun

eine Umgestaltung der Wirtschaftsverhältnisse dem zugestandenen Übel nicht abhelfen kann, so bleibt nur eine Einreihung des persönlichen Aristokraten in die höheren Kulturschichten; sie setzt aber die Gewährung ihrer Bildungsmöglichkeiten voraus. Deshalb ist die wichtigste Frage die, ob es nicht Mittel gibt, die ohne den Zwang des Sozialismus das Bildungsprivileg des Besitzes vereiteln, den Grund also beseitigen, der uns am meisten veranlaßte, den Kapitalismus kulturfeindlich zu nennen, wobei natürlich die Grenzen aller Rechtsordnung unüberschreitbar bleiben. Das erste solcher Mittel ist eine soziale Steuergesetzgebung, besonders eine starke Beschneidung des Erbrechts. Eine natürliche Grenze ist theoretisch wiederum einfach gefunden; es muß, wie schon gesagt, der kleine und mittlere Besitz im Erbgang erhalten bleiben; wir wissen, daß er durch die Ermöglichung freier Berufswahl und unabhängiger Existenz sehr wertvolles Kulturgut ist, wie etwa das Beispiel Schopenhauers zeigt. Und zweitens darf natürlich nicht der Spartrieb, das Interesse an der Vermehrung des Kapitals durch die Aussichtslosigkeit seiner Erhaltung für die Familie gemindert werden; denn alsdann ist der Schaden größer als der Nutzen, weil das Nationalkapital kleiner wird, ja, im äußersten Falle zur Konsumtion gelangte. Eine gewisse Besteuerung des Erwerbssinnes ist dagegen sehr günstig; denn sie zwingt die Menschen zu der Besinnung, daß der Reichtum nicht das höchste Gut ist. Wo praktisch im Einzelfall — besonders mit Rücksicht auf die auswärtige Konkurrenz — die Grenze zum größeren Schaden erreicht wird, läßt sich natürlich nur in concreto entscheiden.

Zum zweiten fordern wir die Demokratisierung der Bildungsmittel in dem Sinne, daß die Geburt fortan niemanden mehr, der von besonderer Begabung ist, an einer höheren Laufbahn hindert. Dies bedeutete Aufhebung der Klassenherrschaft, bei der auch die früher auf die Vererbung zurückgeführten Werte nicht oder kaum Schaden litten: nicht Demokratie als Selbstzweck, wie der alte Gleichheitsindividualismus will, nicht Klassenaristokratie, wie die Konservativen wollen, sondern peinlichste und qualitative Aristokratie durch Demokratie. Die Unentgeltlichkeit des Unterrichtswesens ist nicht das Entscheidende; es ist viel wichtiger, die Kosten der Lebensführung selbst zu decken. Die experimentelle Psychologie hat heute schon gute Methoden zur Feststellung der Begabungen gefunden. Auf solche Weise geschulten Kommissionen sind große Fonds von seiten des Staates zur Verfügung zu stellen, der, wie wir schon einmal sagten, nach dem platonischen Ideale die Aufsicht über die Geburten zu seinen wichtigsten Aufgaben rechnen muß; deshalb genügen auch die in dieser Richtung heute gemachten Anfänge ebensowenig wie die gewiß sehr wünschenswerten und unent-

behrlichen Stiftungen der Freiwilligkeit. So geschieht eine Verdrängung untüchtiger Menschen in freier Konkurrenz. Schon heute gelangt trotz aller Widerstände der Tradition und der Massenherrschaft die persönliche Tüchtigkeit mehr als früher zur Geltung; diese Tendenz, die eine einfache Folge der zunehmenden Komplikation unseres Lebens ist, muß vervollständigt werden. Die Errichtung von Sonderschulen für Begabte, die wir schon früher forderten, ist ein vortreffliches Mittel, auch die Talente der unteren Klassen heranzuziehen. Der Daseinskampf überhaupt soll ja nicht erleichtert, sondern nur nach Möglichkeit auf gleiche Bedingungen gestellt werden; viele verdanken sogar selbst dem materiellen Ringen eine Vertiefung, würde doch auch die Abschaffung des Wettbewerbs eine trostlose Langeweile herbeiführen. Diejenigen Posten der sogenannten „höheren" Gesellschaft, die von Durchschnittsmenschen mit Fleiß und Berufstreue vollständig ausgefüllt werden, mag man dagegen den Kindern der besitzenden Schichten ohne besondere Konkurrenz überlassen; die Kultur ist hieran nicht interessiert oder höchstens so, daß zwecklose Reibung vermieden wird. Freilich muß zugleich der falsche Standeshochmut aufhören und zum allgemeinen Bewußtsein erhoben werden, daß noch so verschiedene Leistungen zur Aufrechterhaltung des Kulturlebens, das dem Geldäquivalent inkommensurabel ist, gleich notwendig sind.

Eine große Gefahr besteht aber bei solchem Reformplan: die Demokratie wird als Zweck, nicht als Mittel gedeutet. Deshalb kann er ohne Schaden nur zusammen mit einer neuen Grundlage der Erziehung verwirklicht werden. Sie muß nach dem Plane, den Goethe in Wilhelm Meisters Wanderjahren entworfen hat, die Ehrfurcht sein. Eine solche Pädagogik ist das notwendige Korrelat fortschrittlicher Demokratisierung, und da sie heute ganz fehlt, vielmehr allenthalben das Individuum den Masseninstinkten preisgegeben ist, so darf auch dieses Mittel nur langsam praktisch werden. Ihr Mangel ist der Grund, der unsern Vorschlag als utopisch erscheinen läßt. An dieser Stelle erkennen wir am deutlichsten, was wir oben schon andeuteten: ob die Gesellschaft aus ihrem Schoße Werte erzeugt oder ob sie unfruchtbar bleibt, hängt zuletzt nicht von den Einrichtungen ab, die die Evolution nur erleichtern können, sondern von den Menschen selbst und in erster Linie von ihrer Gesinnung. So ist auch die soziale Frage zuletzt eine Erziehungs- und Bildungsfrage, mithin ein Teil eines allgemeinen Problemkreises. Die Theorie kann wohl die Notwendigkeit einer sittlichen Regeneration beweisen, durch die z. B. allein die Korruption bezwungen werden kann, muß aber im übrigen auf weiteres verzichten und zwingt nur noch zu einer letzten Betrachtung.

Die sozialökonomischen Verhältnisse werden sicherlich niemals aus

sich zur Harmonie gelangen. Aber hier befinden wir uns eben in der Sphäre der Notdurft, des Kompromisses, des unaufhebbaren Antagonismus. Das soziale Leben zum religiösen zu erheben, worin aller Positivismus schließlich enden muß, das heißt den Konflikt so lange in Permanenz erklären, bis in gewisser Frist der Nützlichkeitshader zum Untergange führt. Vielmehr kann allein echte, d. h. metaphysische Religion das Leben der Gesellschaft versöhnen, indem sie offenbart, daß in ihm gerade das Unwesentliche enthalten ist und seine Unvollkommenheiten ertragen werden müssen, weil es Mittel zu einem höheren Zwecke ist. Absichtlich haben wir uns das populäre Argument, die Religionslosigkeit habe die moderne Unsittlichkeit hervorgerufen, weil der einzelne nun die Furcht vor jenseitiger Strafe verloren habe, nicht zu eigen gemacht. In der Tat besteht auch dieser Zusammenhang, aber nur in verhältnismäßig geringer Wirksamkeit, da der unmittelbare Einfluß der Religion auf den Lebenswandel, wie die Geschichte beweist, bei den meisten gering ist. Aber die allgemeinen indirekten Folgen, die der Verlust einer Überzeugungseinheit und eines Endsinnes hat, sind unermeßlich. Alle „Aufklärung" kann ja doch nur beweisen, daß das Interesse des Unternehmers und des Arbeiters insofern solidarisch ist, als aller Lohn aus dem Gesamtquantum des volkswirtschaftlichen Ertrages bezahlt wird und demnach durch keine Streiks über eine natürliche Grenze hinaus gesteigert werden kann, daß mithin das Proletariat sich im bedingungslosen Kampfe mit der „Bourgeoisie" nur selbst schädigt. So wichtig es ist, auf rein intellektuellem Wege den Irrtum zu beseitigen, den die Sozialdemokratie zu einem festen Glauben der Massen gemacht hat, es sei nur ihre Arbeit produktiv, ein letztes Ergebnis bleibt solcher Bemühung versagt, wie denn auch eine liberale Arbeiterbewegung nur selten geglückt ist und eben jetzt in England dem Radikalismus stärkere Konzessionen zu machen begonnen hat. Denn die Aufklärung kann nicht die Notwendigkeit des Ganzen beweisen, sie kann den Antagonismus nicht rechtfertigen, daß in jedem bestimmten Falle der eine Herr, der andere Knecht ist. Im Verhältnis zu dem, was der Besitzende erreichen kann, ist es sicherlich dem mechanisierten Arbeiter eine geringe Entschädigung, daß die durch den Rationalismus ermöglichte Steigerung der Produktivität seinen Lohn erhöht und die Arbeitszeit kürzt. Erst die Religion kann die volle Versöhnung herbeiführen, die ihn lehrt, diese Sphäre der endlichen Bestimmtheiten als zuletzt gleichgültig anzusehen. Ihre Untergeordnetheit wurde in früherer Zeit durch ein rohes, aber sinnenfälliges Mittel dokumentiert, die Gleichgültigkeit gegen das soziale Elend. Wir können und wollen diese Art des Lebens trotz Anerkennung ihrer geheimen Teleologie nicht mehr

teilen und müssen auch hier zur Vergeistigung gelangen. Gerade die Entpersönlichung der sozialen Arbeitsbeziehungen zeigt uns heute ihre Wesenlosigkeit an. Wie im allgemeinen politischen Leben, so ist freilich auch hier die Gefahr außerordentlich groß, daß der berechtigte Anspruch überschritten wird, weil die sachlichen Spannungen nicht nur des religiösen Lebens — hierüber später —, sondern auch des sozialen Lebens nicht mehr von einer hinreichend großen Zahl von Individuen verstanden werden und infolge ihrer Komplizierung auch nicht mehr verstanden werden können.

Bevor wir indes zur Erörterung der religiösen Frage selbst übergehen, die nach diesem Ergebnis auch für das wirtschaftliche Leben entscheidende Bedeutung hat, führen wir die politischen Untersuchungen zu Ende; jetzt, nach Erkenntnis der sozialen Probleme, können die konkreten Tatsachen der allgemeinen Rechts- und Staatslehre subsumiert und dadurch eine Politik als Wissenschaft ermöglicht werden. Eine solche Untersuchung ist natürlich nur für bestimmte Länder möglich. Die Abstraktion ist überall falsch; deshalb betrachten wir hauptsächlich nur die deutschen Verhältnisse.

Zuerst bestätigt sich die Notwendigkeit einer starken Regierung, die nur als Monarchie gedacht werden kann. Für Deutschland, wo das Parteileben so zerklüftet ist, daß schon deshalb immer die Gefahr einer Weltanschauungspolitik durch die allein starken Parteien der Konservativen, des Zentrums und der Sozialdemokratie besteht und außerdem die Zucht langer Tradition fehlt, sind — wenigstens zurzeit — die Bedingungen der parlamentarischen Herrschaft anders als in England unerfüllt. Bei uns bietet trotz allem Konservativismus der Regierung ihre Unabhängigkeit eine größere Gewähr der politischen Freiheit, im Geistesleben wie in der wirtschaftlichen Kultur. In demokratisch regierten Staaten, in denen Privateigentum an den Produktionsmitteln besteht, herrscht bekanntlich das Kapital allen radikalen Gegentendenzen zum Trotz am stärksten. Ein schönes Beispiel für die relative Losgelöstheit der monarchistischen Staatsregierung von den Geldinteressen ist Deutschlands Führung auf dem Gebiete der Sozialpolitik, während das radikal geleitete Frankreich, in dem schon vor hundert Jahren Saint-Simon die Idee des sozialen Königtums aussprach, es heute noch nicht einmal zu einer Einkommensteuer gebracht hat. Natürlich ist die Wertung der konstitutionellen Monarchie ein Ergebnis bloßer Zweckmäßigkeitserwägungen; immer wieder hat man in der Aufstellung eines Königtums von Gottes Gnaden das praktische Verfassungsproblem mit der metaphysischen Natur des Staates verwechselt. Die Korrektur gegen Mißbräuche schafft die Volksvertretung, das Parlament. Abgesehen von den Fällen, in denen offen-

sichtlich der Bestand des ganzen Staates gefährdet ist — wir kennen die Begrenztheit des formalen Maßstabes —, hat die Regierung die Wahlen in keiner Weise zu beeinflussen, weil sie die einzige Gelegenheit bieten, bei der sie sich selbst als Problem empfinden muß. Es versteht sich von selbst, daß das Wahlrecht direkt, geheim und allgemein sein muß, daß die Wahlkreiseinteilung bei einer Verschiebung der Bevölkerung geändert werden muß. Der gemeinsame Gesichtspunkt ist hier stets, daß dem Sinne der Institution ganz nachgegeben werden muß, daß die Entscheidung wirklich allein vom Volke abhängt, sowie es sich als Arbeits- und Kulturgemeinschaft in einem bestimmten Augenblick organisiert hat. Soll nun das Wahlrecht auch gleich sein? Wir wissen schon, daß nach dem Wesen der Rechtsordnung das Individuelle nicht getroffen werden kann; es kann weder eine absolut gerechte Verfassung noch ein absolut gerechtes Wahlrecht geben. Die richtige Fragestellung lautet demnach so: ist es derart unmöglich, die natürliche Verschiedenheit der Menschen rechtlich zu erfassen, daß aus diesem Grunde jedes abgestufte Wahlrecht ungerechter sein würde als das gleiche? Die Bejahung dieser Frage ist durchaus nicht selbstverständlich. Es ist durchaus falsch, dem Reichen deshalb einen größeren Anteil am Staatsleben zuweisen zu wollen, weil er mehr Steuern bezahlt; denn jeder gibt nach seinem Vermögen und insofern das gleiche. Überhaupt darf dieser ganze Vergleichsmaßstab nicht in Betracht kommen, die politischen Fähigkeiten entscheiden allein; wir wissen schon, daß praktische Politik Kunst des Möglichen ist und deshalb auch in komplizierten Verhältnissen bestimmte Kenntnisse voraussetzt. In undifferenzierten Ländern, ob sie nun gleich hoch oder tief stehen, mag das gleiche Wahlrecht am wenigsten ungerecht und deshalb im juristischen Sinne gerecht sein. Für Deutschland paßt m. E. ein gemäßigtes Mehrstimmenrecht am besten. Denn durch es wird, wenn auch unvollkommen, den Unterschieden der politischen Begabung, nicht der Rangordnung überhaupt, die in diesem besonderen Falle gleichgültig sind, Rechnung getragen. Es wird ferner auf diese Weise ein gewisser Schutz gegen die Abhängigkeit von der Masse, Befreiung von einem ständigen Appell an ihre Instinkte und von ihrer Interessenpolitik erzielt. Denn die geistige Überlegenheit der oberen Klassen, die doch tatsächlich überwiegend die Kultur tragen, genügt nicht zur Ausgleichung ihrer relativ winzigen Zahl. Andererseits müssen die unteren Klassen gegen sie geschützt werden. Gerade heute ist es ja, wie wir betrachtet haben, von besonderer Wichtigkeit, daß diese aufrücken, der Weg von ihnen nach oben wie der von oben nach unten freigemacht wird; deshalb ist auch die Interessenpolitik des Besitzes nach Möglichkeit abzuwehren. Demnach muß das Mehrstimmenrecht eng begrenzt sein, was

auch deshalb gerechtfertigt ist, weil die politische Einsicht bei weitem nicht dem Wissen proportional ist. Der zweckmäßigste Ausgleich scheint mir der zu sein, daß für die, die die Berechtigung zum einjährigen Dienst erworben, und für die, die das 40. Lebensjahr zurückgelegt haben, je eine neue Stimme zu der allgemeinen hinzukommt. Hierüber zu spotten und an Beispielen die Absurdität des Vorgeschlagenen zu zeigen, überlassen wir denselben, die aus gänzlichem Mangel an Rechtssinn z. B. die Fristbestimmungen des Bürgerlichen Gesetzbuches lächerlich finden. Eventuell können Ehrenverleihungen einer neuen Stimme den unvermeidlichen Mängeln einigermaßen abhelfen. Alsdann ist auch die Einführung der Verhältniswahl gerechtfertigt. Sie darf zwar nicht von dem abstrakten Grundsatze ausgehen, daß unter allen Umständen jede Minorität das Recht auf Vertretung habe; denn alle Gemeinschaft ruht schließlich auf dem Prinzip der Überordnung, hier also der Majorität. Es gilt ein System ausfindig zu machen, das die groben Auswüchse des heutigen Verfahrens vermeidet, ohne zu kompliziert zu werden. Gibt es eine starke Regierung und ein so gewähltes Parlament, so ist eine zweite Kammer, ein Herren- oder Oberhaus, überflüssig.

Wir schließen an diese Erörterungen eine Kritik der politischen Parteien Deutschlands an. Fragt man, welche von ihnen Recht habe, so ist der Soziologe zu der Antwort geneigt, daß die Kenntnis des sozialen Lebens ebenso konservativ als radikal macht, weil sie von der obzwar vergänglichen Vernunft des Bestehenden überzeugt. Aus diesem Grunde ist ja zum Teil die Zurückhaltung der Intellektuellen in der praktischen Politik zu erklären. Das Ineinanderspielen aller Kräfte ist erforderlich, um einen langsamen, aber stetigen Fortschritt zu ermöglichen. Das eigentliche Recht liegt deshalb meistens bei den Mittelparteien, wie Goethe zu Eckermann sagt, jeder vernünftige Mensch sei ein gemäßigter Liberaler. Doch läßt sich dies nur natürlich mit Berücksichtigung der besonderen politischen Verhältnisse entscheiden. Außerdem ist die früher abgeleitete Erkenntnis höchst wichtig, daß die politische Norm nicht nur vom sozialen, sondern auch vom metaphysischen Ideale bestimmt ist.

Wir prüfen zuerst diejenige Partei, die die neue Welt geschaffen hat, den Liberalismus. So sehr er sich auch heute meistens sträubt, positive Beziehungen zur Religion zu haben — ursprünglich war er gewiß eine Weltanschauung, von der er sich auch heute noch wenig befreit hat. Die liberale Ethik ist, wie die historische Einleitung zeigte, ein abstrakter Individualismus der Zweckmäßigkeit, der allgemeinen Nützlichkeit. Das Schicksal aller Nützlichkeitsmoral ist aber folgendes. Sie beginnt damit, daß ausgezeichnete Männer sich gegen die Überlieferung auflehnen und ein neues Verhalten als den „wahren“ Vorteil des Menschen lehren. So

ist für die Neuzeit Spinoza der tiefste Aufklärer, weil er ihn als Leben in Gott definierte. Aber nicht das sittliche Prinzip, sondern die Innerlichkeit des Philosophen erzielte dieses Ergebnis. Denn wie wir schon früher kritisierten: Das Glück, der Nutzen ist nicht allgemein bestimmbar, sondern hängt für jeden von seinen persönlichen Neigungen ab. Da aber die große Zahl den größten Genuß der wirtschaftlichen Güter begehrt, so folgt unvermeidlich, daß jede solche Aufklärungsmoral in dem Maße, als ihr der Fortschritt gelingt, materialistischer wird, die Menschen aber, denen sie das Glück bringen will, immer unzufriedener und anspruchsvoller werden; denn mit unaufhebbarer Notwendigkeit bleibt die Harmonie des Individual- mit dem Sozialinteresse aus, die ungleiche Verteilung des Nutzens hört nicht auf, und schließlich wird der soziale Altruismus als ein unlogischer Umweg der Nützlichkeitssuche erkannt. Die logische Fortbildung der liberalen Aufklärungsmoral führt deshalb von einer ersten tieferen und aristokratischen Stufe zu immer stärkerem Demokratismus und endigt im individualistischen Massensozialismus und zuletzt, da man durchschaut, daß auch im letzteren ein Zwang auf den einzelnen ausgeübt werde, im Anarchismus, in der Negation des Staates und aller Gesellschaftsordnung. *Mit den Prinzipien der utilitaristischen Aufklärung ist mithin kein Staatswesen vereinbar.* Früher haben wir betrachtet, wie infolge der bloßen rationalistischen Lebensform der Umschlag des modernen Intellektualismus in den Voluntarismus erfolgte; *jetzt erkennen wir, wie auf solche Weise gleichzeitig die immanente Logik des Aufklärungsideals entwickelt wurde und seine sachliche Unverträglichkeit nicht nur mit der christlichen Überlieferung, sondern mit den Prinzipien des Kulturlebens überhaupt offenbart wurde.* Der Ausgang der Antike bietet abermals eine vollkommene Parallele; Plato konnte schon deswegen die griechische Aufklärung nicht besiegen, weil er selbst, Sokrates folgend, an dem von ihm freilich nach seiner Weise verstandenen Utilitarismus festhielt, den die individualistischen Schulen nur mit einem anderen Inhalte erfüllten.

Doch man wird einwenden, wenn auch der Liberalismus in der geschilderten Weise wirksam gewesen sei, so müsse sein Wesen ganz anders verstanden werden, er bedeute den energischen Willen, durch und im politischen Leben allen Menschen die Entfaltung ihrer Persönlichkeit, die Freiheit zur vernünftigen Selbstbestimmung zu gewähren. Aber dieses Programm, das den Fehler des Utilitarismus vermeidet, ist aus drei Gründen illusorisch. Erstens sind, wie wir genügend betrachtet haben, die Antagonismen des sozialen und politischen Lebens überhaupt unaufhebbar, und schon wegen ihrer Unvereinbarkeit mit den Natur-

notwendigkeiten des Daseins ist mithin eine abstrakte Ethik der Menschenrechte und -pflichten unmöglich. Ferner beweist die geschichtliche Erfahrung, insbesondere die große französische Revolution, daß es ein sozialpsychologischer Irrtum ist, ein Staatsleben auf die Macht der Bildung zu gründen, und drittens versteht der Liberalismus fast immer unter Bildung die moderne realistische Wissenschaft, vor der er eine unbegrenzte Hochachtung hat. In Wirklichkeit ist sie aber, wie wir früher begründet haben, in letzter Hinsicht ergebnislos; bloße Wahrscheinlichkeiten besitzen nicht die Kraft, eine tiefe Kultursynthese zu erzeugen. Die Entwicklung des Liberalismus zeigt uns daher einen immer deutlicheren Verlust an Weltanschauung; er wurde dadurch verstärkt, daß dieselben Bedingungen, die das ökonomische Interesse zur Vorherrschaft brachten, zugleich das ursprüngliche Ideal der freien Bewegung, insbesondere der freien Konkurrenz praktisch widerlegten.

Hierdurch ist sein Schicksal in der jüngsten Zeit am meisten bestimmt worden. Der Liberalismus der Gegenwart hat seine alte Politik aus dem Zwang der Tatsachen heraus stark korrigieren müssen und durch ein kompliziertes Ausgleichungsprogramm ersetzt, das aus sich heraus schon deshalb nicht zu vollem Erfolge gelangen kann, weil eine Versöhnung der Klassen ohne Religion, die die liberale Bildung von der Politik getrennt wähnt, überhaupt nicht möglich ist. Vielmehr schreitet infolge des Ausbleibens der sozialen Harmonie die Unzufriedenheit fort; dem Liberalismus wird aber folgendes Schicksal bereitet: er wird von den aufgeklärten Massen, die er direkt oder indirekt geschaffen hat, abhängig und zwar um so mehr, je entschiedener er sein will und wird deshalb zu einer Verleugnung des freiheitlichen Ausgangspunktes selbst gedrängt. Wie haben sich doch die Zeiten gewandelt! Gerade der Linksliberalismus ruft heute — sei es aus Begeisterung für die Tugend oder mit Rücksicht auf die Wählermassen — am meisten nach Staatshülfe, während Eugen Richter noch vor dreißig Jahren die Arbeiterversicherung wegen ihres obligatorischen Charakters ablehnte! Gerade das historisch Veraltete, die Abstraktion der Aufklärung, ist aber geblieben. Noch immer treibt der Linksliberalismus die Politik der Menschenrechte und den Kultus der subjektivistischen Freiheit; noch immer glaubt man wie die Achtundvierziger an die natürliche Demokratie, hält das gleiche Wahlrecht für selbstverständlich gerecht und lehnt jede Ausnahmegesetzgebung prinzipiell ab. Wie dankbar müssen wir Bismarck sein, daß er uns von dem abstrakten Raisonnieren erlöste und durch die Tat bewies, daß die Pflicht über dem Recht steht! Oft sind es auch jetzt noch ausgezeichnete Männer — ich denke an Naumann und seinen Kreis —, die für die Demokratie eintreten; sie über-

sehen, daß in einer großen differenzierten und erregten Bevölkerung das Verhältnis des Individuums zur Masse ganz anders gestaltet ist, als in einem kleinen homogenen Lande, daß der Sieg ihnen nur das Schicksal des älteren Liberalismus wiederholen würde, durch die Verwirklichung der Prinzipien selbst verdrängt zu werden. Der demokratische Standpunkt wird häufig auch durch Kants Ethik begründet. Aber der von ihm metaphysisch vertiefte subjektive Idealismus ermöglicht, wie wir schon früher ausführten, überhaupt keine Entscheidung sittlicher Inhalte; seine Größe und Enge ist die, daß er dem empirisch erfüllten Leben keine Lösung gewähren will. Diese Ethik, die in solcher Abstraktion selbst noch Aufklärung ist, muß zum objektiven Idealismus übersteigert, nicht aber durch eine „Sozialpädagogik" ergänzt werden, die nur in dem uns wohlbekannten Irrtum enden kann, das metaphysische Ideal durch das soziale zu ersetzen, in einem leeren Wort, der Herrschaft des Volkes für das Volk, eine abstrakte Humanität zu verkünden. Die richtig verstandene politische Freiheit fordert für den einzelnen so viele Rechte als seiner Pflicht, dem Überindividuellen zu dienen, mithin seinem Können entspricht, und ist sich dabei des fundamentalen Unterschiedes der Aufgaben und Begabungen sowie der immanenten Grenzen und Ungerechtigkeiten aller Rechtsordnung bewußt. Ein politisches Ideal, dem die Erkenntnis dieser konkreten Bestimmtheiten fehlt, ist wesenloser Schein. Solche Professorenpolitik war es, die Bismarck so grimmig haßte; sie entspringt dem immer individualistischen Intellektualismus im Sinne unseres siebenten Kapitels und wird durch eine spekulative Philosophie, die überall zum Konkreten drängt, auch wissenschaftlich als falsch bewiesen. Dagegen übersehen diejenigen Anhänger des Liberalismus, die wie einst Comte eine monistische Politik auf wissenschaftlicher, d. h. naturwissenschaftlicher Grundlage treiben wollen, daß aus Seinsurteilen niemals ein Sollen zu gewinnen ist. Dies schließt nicht aus, daß in gewissem Umfange auch naturwissenschaftliche Erkenntnisse, insbesondere Einsichten in zeitgenössische Entwicklungsbedingungen, für das politische Leben fruchtbar gemacht werden können. Im ganzen aber übersieht dieser Standpunkt die von aller Natur wesensverschiedene Struktur des Kulturlebens.

Am wenigsten ist von der Sozialdemokratie zu erwarten, die ihre am meisten abstrakte und unfruchtbare Politik noch lange nicht aufgeben wird, auch nicht nach dem Tode der alten Führer. Denn so unzweifelhaft es unter ihren Anhängern ausgezeichnete Männer gibt, in absehbarer Zeit bleibt, woran alle Entwicklung zum Revisionismus nichts ändern kann, auch hier im Kampfe gegen das Individuum die Masse siegreich; sie glaubt zwar selbst nicht mehr an das alte Ideal, wähnt aber dafür ihm durch ständige Nörgeleien und die Phraseologie des Massen-

streiks möglichst viel nachstreben zu müssen. Man hilft sich, indem man um so mehr auf alle Kritiker der Sozialdemokratie und des Marxismus schilt und allenfalls mitleidig auf sie herabsieht, weil sie ja nach den wissenschaftlichen Grundsätzen der proletarischen Weltanschauung als Mitglieder der Bourgeoisie notwendig im Klassenvorurteil befangen sein müßten. Man lasse sich durch solche Redensarten nicht verblüffen; sie sind schon deshalb falsch, weil alsdann der Proletarier mindestens ebenso sehr unrecht haben müßte. Die Sozialdemokratie ist heute eine weltfremde lebensunkundige Partei, die sich bemüht, alle Anhänger, die noch selbständige Meinungen haben, nach Möglichkeit abzustoßen. Zudem ist, wie schon früher erwähnt, häufig genug mit der Steigerung der Macht an Stelle des intensiven Interesses jedes einzelnen die abstrakte Sachlichkeit des besoldeten Beamten, des Bürokraten getreten. Natürlich muß man trotzdem der Sozialdemokratie dankbar sein; nicht zum wenigsten aus Furcht vor ihr ist die Sozialpolitik begonnen worden; heute dagegen hat die Schärfe des Klassenkampfes keine Berechtigung mehr. Die parlamentarische Arbeiterbewegung hat, wie wir schon sagten, durch den Kampf um das Arbeiterinteresse den Gegenwartsstaat nur befestigt. Aus diesem Grunde ist in Frankreich unter theoretischer Führung Sorels der revolutionäre Syndikalismus entstanden, der die Gefahr der Versöhnung durch politische Machteroberung und den Zwangscharakter des Sozialismus eingesehen hat und deshalb den unpolitischen Klassenkampf predigt; dieser Anarchismus ist in seinem abstrakten Optimismus so recht ein Kind der Aufklärung. Es ist vorläufig glücklicherweise unwahrscheinlich, daß diese Richtung in Deutschland Einfluß erhalten wird; doch da die ganze Bewegung unserer Kultur des Selbstbewußtseins auf Extreme zielt, ist es sehr wohl möglich, daß auch bei uns der Radikalismus noch radikaler, demnach der Revisionismus noch revisionistischer wird, die Tendenzen also vervollständigt werden, die schon heute auf eine Spaltung der sozialdemokratischen Partei hindrängen.

Schon beginnen sich die Stimmen zu mehren, welche behaupten, der Individualismus sei besser als bei der Linken bei den Konservativen aufgehoben, weil man hier gegen die Demokratie, die Herrschaft der Zahl, ankämpfe; in der Tat bedeutet ja nach einer früheren Bemerkung der Wille des Volkes schon deswegen eine Einschränkung der persönlichen Freiheit, weil er nur durch Gesetze und Regeln aller Art verbürgt und vertreten werden kann. Die Konservativen und das Zentrum finden ihre letzten Maßstäbe an der christlichen Weltanschauung und da, wie wir später eingehend zeigen werden, alle tieferen Gedanken auch heute noch aus der christlichen Überlieferung, nicht aber ihrer unversöhnlichen Feindin, der Aufklärung, stammen, so finden wir hier den echteren Sinn für

die Aufgabe des Lebens und bei den Konservativen auch den metaphysischen Sinn für den Staat. Innerhalb der durch das Christentum gesetzten Schranken sind beide Parteien nicht aus Gründen der Zweckmäßigkeit, sondern der Weltanschauung vortreffliche Hüterinnen des Individualismus, weil die Verschiedenheiten der Talente und Berufe, insbesondere auch das Privateigentum als von Gott gewollt geglaubt werden. Gerade das Zentrum ist, da die Konservativen zu sehr mit den agrarischen Interessen verbunden sind, besonders imstande, den Ausgleich der Stände objektiv zu wägen. Freilich behält hier die Sozialpolitik prinzipiell einen bevormundenden Charakter, vor allem wird aber alles, was jenseits der von diesen Parteien definierten Christlichkeit liegt, um so erbitterter bekämpft, und indem sie den Staat und das gesellschaftliche Leben für ihre Pläne erobern, werden sie gerade durch ihre Weltanschauungspolitik ständige Bedroher der Gewissensfreiheit und der religiösen Neutralität des Staates. Man erinnere sich nur an die letzten kirchenpolitischen Kämpfe und man weiß sofort, daß man mit solchen Parteien nicht zusammengehen kann — auch dann nicht, wenn eine gewisse Vernunft selbst im Hemmnis des geistigen Fortschrittes zugestanden werden kann, da die Bindung durch die Religion infolge des Verbotes eines schrankenlosen Egoismus sehr große soziale Bedeutung besitzt. Man wende nicht ein, in den erwähnten Fehden habe es sich doch um Aufklärung gehandelt, die nach meiner eigenen Ansicht mit dem Staatsleben unvereinbar sei und daher vom Staate positiv bekämpft werden dürfe und müsse. Abgesehen davon, daß dieser Vorwurf überwiegend mindestens ungerecht ist, verbieten schon Opportunitätsgründe solche Politik: es ist eben nicht mehr möglich, mit den Machtmitteln des Staates dem Volke die Religion zu erhalten; solche Anstrengungen führen heute nur zum Mißtrauen, zerstören das noch vorhandene religiöse Gefühl und erreichen das Gegenteil. Zu diesem praktischen Grunde, der die christliche Politik abwehrt, kommt der sehr wichtige theoretische hinzu, daß in der Tat das Christentum in der gewöhnlichen Auffassung als autoritäre Offenbarungsreligion und pietistische Orthodoxie dem modernen Leben auch im normativen Wortsinne widerspricht, was wir freilich noch begründen müssen. So wenig wir uns, wie frühere Ausführungen beweisen, über die zersetzenden Wirkungen der modernen Bildung Illusionen machen —, eine einfache Negierung kann die Entscheidung des Konfliktes wohl verzögern; in Wirklichkeit werden aber durch den künstlichen Schein einer offiziellen Christlichkeit nur die geringen Möglichkeiten einer inneren Überwindung der Aufklärung gehemmt. Der Traditionalismus des Luthertums hat die mangelhafte Anpassungsfähigkeit der preußischen Konservativen an die

Gegenwart erzeugt und überall zu einer veralteten Autoritätspolitik geführt. Wenn auch der Schutz der Landwirtschaft zur Erhaltung der im Bauerntum verkörperten Volkskraft notwendig ist, so verkennt doch das Übermaß des Agrarinteresses, daß nach Lage der Dinge Deutschlands ökonomische Zukunft doch nur auf der Industrie ruhen kann, deren Förderung deshalb die wichtigere Aufgabe darstellt. Auch hier hat sich allmählich eine stärkere Abhängigkeit von der Masse und demnach eine schärfere Betonung des bloßen Besitzinteresses entwickelt.

Aus diesen Gründen können wir auch nicht konservativ sein, so wünschenswert die Existenz einer solchen Partei im übrigen ist; auf das Zentrum werden wir im Zusammenhange der religiösen Frage noch einmal zurückkommen. Das Ergebnis: weder konservativ noch liberal ist gar nicht paradox, wie es scheint, bestätigt vielmehr die einleitende Bemerkung, von vornherein sei wahrscheinlich, daß die politischen Parteien absolut genommen alle unrecht hätten und deshalb am ehesten eine Politik der mittleren Linie berechtigt sei. Daher stimme ich am meisten dem gemäßigten Liberalismus zu, dessen Politik in Deutschland, wo die extremen Parteien ungefähr gleich starke Kräfte einzusetzen haben, von großem Einfluß geworden ist. Seine Gefahr ist freilich nicht nur die allgemeine jedes Liberalismus, der Konflikt des freiheitlichen Ideals mit der Forderung strenger Organisation, so daß er die geringste Selbstzucht und die größte Uneinigkeit aufweist. Es kommt folgendes hinzu: Der richtig verstandene Liberalismus will nicht durch die Machtmittel des Staates alle Menschen liberal machen, sondern er bekämpft gerade die überstaatliche Sphäre, die Freiheit des Geisteslebens vom Staat. Solche Politik führt freilich sehr leicht dazu, daß es ihr an dem idealen Schwung, an der Begeisterung und Opferwilligkeit fehlt, die bei anderen Parteien durch die Gemeinsamkeit der Weltanschauung erzeugt wird. Schon aus diesem Grunde fängt man dann an, sich mit der Wirtschaftspolitik und dann auch mit bloßer Kompromißpolitik zu begnügen, und verliert dann schließlich auch bei den Gebildeten an Kredit, während das komplizierte Ausgleichsprogramm den auf einfache Vorstellungen angewiesenen Massen fremd ist. Und doch weiß niemand etwas Besseres an seine Stelle zu setzen. Daher kann der Liberalismus seine wünschenswerte Politik auf die Dauer nur dann mit Erfolg treiben, wenn er entschiedener Verteidiger und Förderer der sozialen und der geistigen Freiheit, mithin Gegner der christlichen Politik und der Demokratie wird. Und dann enthält das Ideal der Freiheit einen tiefen Sinn, der das Fehlen einer außerdem noch übereinstimmenden Weltanschauung wohl zu ersetzen vermag, wenn sie gemäß den früheren Bestimmungen nicht subjektivistisch als abstraktes Menschenrecht, sondern subjektiv zu einem

doppelten Zweck gemeint ist: zur Erkämpfung der geistigen Unabhängigkeit und zur Teilnahme am Staat. In beiden Fällen läßt uns der gemäßigte Liberalismus nur zu sehr im Stich. Gerade weil er heute politisch am meisten berechtigt ist, hat er noch mehr als nach obiger Bemerkung der Liberalismus überhaupt an innerer Anteilnahme für die Fragen der Weltanschauung eingebüßt. Die Interessen der modernen Kunst und Wissenschaft werden heute zu sehr, soweit Zeitungen in Frage kommen, den linksliberalen Blättern überlassen, die einen Stab entschiedener noch hoffender, sich selbst freilich mißverstehender Demokraten zur Verfügung haben, aus dem gleichen Grunde allerdings eine geringere staatsmännische Einsicht aufweisen; hinzu kommt freilich, daß unsere Kunst und Wissenschaft, soweit sie impressionistisch ist und demnach einen prinzipiellen für die Kunst noch später zu erörternden Mangel aufweist, dem abstrakten Individualismus der Politik verwandt ist. Der Rechtsliberalismus muß ferner dadurch großzügiger werden, daß er unter politischer Freiheit fortan nicht mehr wie die Aufklärung das Freisein vom Staate, sondern den dem Individuum zukommenden und nach allgemeinen Rechtsnormen realisierbaren Anteil am Staatsleben versteht. Er muß mehr allgemeine Kulturpolitik pflegen und entschieden an der früher abgeleiteten Synthese des Aristokratischen und Demokratischen arbeiten, die mir eine wichtigere Aufgabe zur Lösung der sozialen Frage zu sein scheint als die soziale Fürsorge. Er muß den Spuren der großen unzeitgemäßen Männer folgen, die wie Rodbertus, Ad. Wagner und manche andere oftmals erkannten, daß die Rechte heute nur noch als Klassenpartei gegen die Linke stehe und Gegensätze behaupte, die teleologisch nicht zu Recht bestehen. Vor allem darf er nicht von Rechten, sondern muß von Pflichten ausgehen und das sittliche Pathos verbreiten, daß der einzelne dem Staatsleben unermeßlich viel verdankt, trotzdem es ohne persönliche Ungerechtigkeiten nicht aufrecht erhalten werden kann. Dann wird die subjektive Freiheit mehr und mehr zur objektiven, der mit den geltenden Normen versöhnten. Wenn wir uns so innerlich und äußerlich fortbilden, werden wir erkennen, daß auch die moderne Entwicklung der Öffentlichkeit des Lebens mehr Vorteile als Nachteile gebracht hat. Denn im Staate des absoluten Monarchen ist zwar die persönliche Freiheit gegen die Herrschaft der Masse geschützt, dafür aber in allen den Beziehungen, für die der Herrscher ein Verbot erläßt, vor allem also in staatlichen Dingen, aufs äußerste unterdrückt. Die Folge ist entweder eine Gleichgültigkeit oder ein Kampf gegen den Staat, der um so radikaler geführt wird, je stärker die Knechtung ist, bis die niedrigen Instinkte — man denke an den russischen Nihilismus — allein übrig bleiben, während im Konstitutionalismus das Gift

ein Ventil findet und stets zu einem Teile ausgespritzt wird. Es ist unserm Lebensgefühle doch selbstverständlich geworden, daß der aufgeklärte Absolutismus nicht mehr besteht, daß der Bürger im Staatsleben mitzusprechen hat. Auf solche Weise sind eine große Zahl von Kräften zur Entfaltung gebracht worden, die sonst hätten verkümmern müssen. Natürlich verbietet sich aber die Unlogik, eine Entwicklung zu bejahen, wenn man ihre unvermeidlichen Schattenseiten nicht in den Kauf nehmen will. Die Gefahren der gesteigerten Öffentlichkeit sind abermals nur durch innere Bildung zu überwinden; nur durch sie besiegen wir auch die schlechten Wirkungen der Presse, die in richtig verstandenem Sinne eine sehr nützliche Orientierung in allgemeinen Angelegenheiten vermittelt, und die schädlichen Folgen des Konventionalismus, der in richtig verstandenem Sinne eine Kraftersparnis und Entpersönlichung an richtiger Stelle und außerdem zu einem Teile den ästhetischen Wert der Form bedeutet. Wir wissen schon: die Kraft zu solcher Umwandlung, von deren Stärke demnach die Zukunft abhängt, ist identisch mit dem Willen zur Religion. Demnach ist die Hauptfrage die, ob es gelingt, die Masse auch ohne Rückkehr zur Orthodoxie von einer Kultur der Nützlichkeit zu erlösen, die immer in gewisser Frist zum Untergange führt. Hierauf werden wir später eine pessimistische Antwort finden und zwar aus Gründen, die wir analog in einer letzten Betrachtung auch für das politische Leben geltend machen müssen.

Allem Pessimismus gegenüber könnte man nämlich einwenden, daß die rationalistische Entwicklung, weil sie häufig zwei gleich starke Gegentendenzen erzeugt, von selbst eine Politik der mittleren Linie und so ein langsames fortschrittliches Werden erzeugt. So sicher dies auch wirklich in weitem Umfang zutrifft, so kann ich doch diesen Optimismus nicht teilen. Nicht nur ist das Endergebnis der heute bestehenden Ausgleichungstendenzen vollkommen unsicher, wir erhalten hier außerdem abermals ein besonderes Bedenken aus dem Gegensatz zwischen Masse und Individuum. Die Befürchtungen, die wir schon früher für das Schicksal des Wertträgers hegen mußten, die uns aber dort die immanenten Tendenzen des Geisteslebens zu mindern schienen, müssen jetzt sehr verstärkt werden. Die sachliche Spannung der politischen Ideale ist so groß, ihr Verständnis und ihre Lösung so kompliziert, daß die Masse der Menschen, gegen die heute auf die Dauer eine Politik nicht mehr möglich ist, sie wahrscheinlich nicht annehmen wird, wie sie ihr denn auch bisher am wenigsten gefolgt ist. Gleichzeitig lebendiges Interesse am Staate betätigen und doch wahre Toleranz üben und trotzdem starkes eigenes Erleben der Religion haben — dieses einzige Heilmittel aus den Wirrnissen der heutigen politischen Lage kann selbstverständlich niemals

Massenprogramm sein; die wenigen aber, die sich solche Einsicht erworben haben, können schon aus dem praktischen Grunde nichts ausrichten, weil sie nicht gleichzeitig alle Parteien entweder ablehnen oder reformieren können. Der Konflikt erstreckt sich ja nicht allein auf die Eroberung der politischen Freiheit. Unvermeidlich verlangt die mit ihr verbundene Kultur des Selbstbewußtseins eine Trennung des geistigen Lebens vom Staate, dessen Begrenztheit Träger des persönlichen Lebens zu sein nunmehr miterkannt ist und selbst der Versöhnung bedarf. Daß w i r ü b e r h a u p t l i b e r a l s e i n k ö n n e n, m i t h i n d e n S t a a t i n n e r p o l i t i s c h m e h r u n d m e h r a u s d e r m e t a p h y s i s c h e n S p h ä r e i n d i e s o z i a l e h i n e i n d r ä n g e n u n d d u r c h L e u g n u n g d e r Ü b e r e i n s t i m m u n g d e s g e i s t i g e n u n d p o l i t i s c h e n L e b e n s d i e s t a a t l i c h g e l e i t e t e n a t i o n a l e E i n h e i t s k u l t u r v e r n i c h t e n, d i e s e T a t s a c h e d e r E n t f r e m d u n g s c h l i e ß t e i n, d a ß n u n m e h r d e r W e l t g e i s t e n d g ü l t i g d i e S t u f e v e r l a s s e n h a t, a u f d e r e r s e i n e v o l l e B e f r i e d i g u n g i m p o l i t i s c h e n L e b e n f a n d. Die außerordentlichen Gefahren dieser Entwicklung sind freilich unsern Liberalen völlig unbekannt. Vielleicht werden wir Deutsche ihnen am ehesten standhalten, weil wir vor der Revolution eine Reformation erlebt haben, mithin die metaphysische Freiheit allgemeiner zu tragen gelernt haben. Wie trefflich hat sich Hegels Wort bewahrheitet, Frankreich werde, weil ihm die Reformation gefehlt habe, niemals zur Ruhe gelangen! Heute bewegt sich die Politik dieses Landes zur Abwechslung wieder mehr nach rechts, was immer dann eintritt, wenn die Erfahrung allzu deutlich bewiesen hat, daß mit dem abstrakten Individualismus der Aufklärung die Aufrechterhaltung des Staatslebens unverträglich ist. Um so wahrscheinlicher ist es, daß der Liberalismus die Völker, die sich bisher gesondert entwickelten und trotz einer hohen Eigenkultur vom Konstitutionalismus nichts wußten, in eine fast hoffnungslose Krisis versetzt, wovon wir ja in Ostasien und in der Türkei beständig Beispiele erleben. Aber auch bei uns ist das Ergebnis mindestens unsicher.

Der Sinn des Liberalismus wird uns noch einmal besonders klar durch eine Stellungnahme zur staatsbürgerlichen Erziehung, die übrigens im modernen Sinne, d. h. als Reaktion gegen die zersetzenden Wirkungen des Kapitalismus, zuerst Rodbertus gefordert hat. In der Bedeutung, die ihre Befürworter meistens beanspruchen, wird sie herabgesetzt. Ich kann Kerschensteiner nicht recht geben, daß sie die Erziehung überhaupt ist, die alle andern Zwecke und Ziele der Menschenbildung einschließt, weil der höchste Zweck der menschlichen Tätigkeit die Verwirklichung des Kultur- und Rechtsstaates im Sinne des sittlichen Gemeinwesens sei. Eine Pädagogik, die die überstaatliche, ja übernationale

Wertgemeinschaft leugnet, übersieht, daß dem Staate heute — die Grenzen dieser Entwicklung haben wir am Schlusse des vorletzten Kapitels kennen gelernt — mehr denn je das höchste metaphysische Leben entronnen ist. Das staatliche Ideal genügt nicht, wie denn auch nach früheren Betrachtungen die Politik des Imperialismus zwar durch seine Gegnerschaft zum Utilitarismus verdienstvoll, im übrigen aber kulturpolitisch wenig ertragreich ist. Die historische Stufe des Liberalismus ist vielmehr, die von der Stoa und dem Christentum behauptete Wahrheit einer dem Staate übergeordneten Wertsphäre durch Freiheit praktisch zur Anerkennung zu bringen, in der inneren Politik und in der äußeren, soweit bestimmte Länder überwiegend gemeinsame Kulturinteressen besitzen. Deshalb widerspricht es der historisch-teleologisch verstandenen Idee des Liberalismus selbst, wenn bei vielen seiner Anhänger an die Stelle der Religion der Patriotismus getreten ist, ein Wechsel, der neben den früher betrachteten Ursachen nicht unwesentlich zur ständigen Verstärkung des Nationalismus beiträgt. Wenn also die Erziehung zum Staatsbürger eine universale Geltung nicht beanspruchen kann, so bedeutet sie doch innerhalb ihrer Grenzen einen sehr großen Fortschritt. Sie ersetzt die verhängnisvolle Abstraktion durch Konkretheit, indem sie dem Menschen ein bestimmtes Ziel gibt, das ihm die Möglichkeit gewährt, seine besonderen und begrenzten Fähigkeiten zu erproben und so zur Versöhnung zu gelangen. Sie lehrt ihn die Dankbarkeit für das, was er aus der nationalen Gemeinschaft empfangen hat, die relative Übereinstimmung der Interessen aller Bürger und die Gleichgültigkeit gegen das persönliche Schicksal, dem der Staat notwendig nicht voll gerecht werden kann; sie ist zuletzt der beste Weg, in einem der Religion entfremdeten Volke den Sinn für überindividuelle Ziele und deshalb für die Ideen überhaupt und das Ewige zu erwecken. Die Einführung der Bürgerkunde in den Schulen ist ein vortreffliches Mittel zu solcher Erziehung, während mir die Arbeitsschule nicht nur aus technischen Gründen, die sie auf die naturwissenschaftlichen Fächer beschränken, begrenzte Möglichkeiten zu haben scheint. Die Erfahrung beweist, daß der spezialisierte Geist unlogisch handelt und sich der Gesamtheit entfremdet. Wenn auch in der Arbeitsschule die Übersehbarkeit des Prozesses bleibt und der Vorteil der Arbeitsgemeinschaft sinnenfällig erkannt wird, so ist doch die Verstärkung des Solidargefühls mindestens nicht sicher. Außerdem aber besteht die außerordentliche Gefahr, daß die Erziehung zum arbeitsteilig gewöhnten Sozialmenschen die andere unvergleichlich wichtigere zur Persönlichkeit, zur synthetischen Einheit verdrängt. Hat man einen rich-

tigen Staatsbegriff und verzichtet man darauf, umfassende Weltanschauung zu vermitteln, so ist es kein großes Unglück, wenn man auch gelegentlich mit irgendwelchen Dogmen irgendeiner Parteipolitik in Konflikt gerät.

ELFTES KAPITEL

DIE FRAUENFRAGE

Die letzten Untersuchungen haben den Übergang zur religiösen Frage vorbereitet. Doch bevor wir ihn vollziehen, prüfen wir, wovon bisher der größeren Einheitlichkeit halber abgesehen wurde, welches das Schicksal der Frau in der modernen Kultur geworden, wie es durch Verflechtung in ihre Bewegtheiten beeinflußt worden ist. Von vornherein ist wahrscheinlich, daß wir dieselben Probleme wie bisher, nur verändert durch die Besonderheiten des weiblichen Typus, erhalten werden.

Im ersten Kapitel haben wir die Frauenfrage auf zwei Ursachen, eine wirtschaftliche und eine geistige, zurückgeführt. Die erste ist jetzt besser verständlich; sie rührt daher, daß die Zunahme der ökonomischen Produktivität das Arbeitseinkommen steigert, das Besitzeinkommen senkt. Daher zwingt viele Töchter der höheren Stände die Not des Lebens in den Beruf. Diese Notwendigkeit der eigenen Lebensfürsorge bietet an sich kein Problem; nur soweit in den allgemeinen Folgen eine Bedrohung der Weiblichkeit liegen könnte, ist die Eingliederung in die arbeitsteilige Kultur Bedenken ausgesetzt, die dann aber auf die geistige Emanzipation ebenso gut zutreffen und daher mit dieser zweiten Ursache der Frauenbewegung zusammen erörtert werden sollen. Von der proletarischen Frauenfrage sehen wir fast ganz ab. Sie ist deshalb wesentlich anderer Natur, weil im heutigen Wirtschaftssystem verheiratete Frauen und Mütter zu einfachen Arbeiten herangezogen werden können und deshalb den bedeutenden Aufgaben des Haushalts und der Kindererziehung entzogen werden. Diese Frau muß dem Hause wiedergewonnen werden; zum Teil ist dies eine pädagogische Frage, indem man den Sinn für die Wichtigkeit seiner Funktionen erweckt, etwa durch verbesserten Unterricht, und zum andern Teile eine wirtschaftliche Frage, die man vielleicht durch Einführung einer weiblichen Halbschicht lösen könnte.

Bei den anderen Frauen handelt es sich um einen Kampf gegen die „höhere" Tochter. Sie will aus dem Hause heraus, dessen Besorgung infolge des gestiegenen Reichtums unproduktiver geworden ist und einen Lebensunterhalt und sehr vielen auch einen befriedigenden Lebensinhalt

nicht mehr gewährt. Es drängen hier also wirtschaftliche Gründe, die Aussichtslosigkeit der Eheschließung oder der Wille nicht allein von solcher Möglichkeit abzuhängen, und ferner selbständige geistige Ursachen. Schon in dem einleitenden Kapitel haben wir gesagt, daß häufig das Verlangen nach wirtschaftlicher Emanzipation nur das Mittel ist, zu geistiger Selbständigkeit zu gelangen.

In ökonomischer Hinsicht ist die Frauenfrage an der proletarischen groß geworden; in idealer Hinsicht entdeckte zuerst das Ende des Aufklärungszeitalters, daß man das weibliche Geschlecht bis dahin vergessen hatte. Was Condorcet für Frankreich und Mary Wollstonecraft für England taten, vollbrachten in Deutschland nach Hippel vor allem die Romantiker. Besonders Schleiermacher hat in herrlichen Worten das neue Frauenideal verkündigt; sein „Katechismus der Vernunft für edle Frauen" lehrt den Glauben an die unendliche Menschheit, „die da war, ehe sie die Hülle der Männlichkeit und Weiblichkeit annahm". Gewiß ist damals ein prinzipieller Gegensatz entdeckt worden; den einen Typus stellte Karoline Schlegel dar, den andern verherrlichte insbesondere Schiller in seinen Gedichten, die der romantische Kreis nur komisch fand. Doch ist mindestens fraglich, ob nicht Schleiermachers Glaube an die Fähigkeit der Frau, sich von den Schranken des Geschlechts unabhängig zu machen, gerade der von den Romantikern entdeckten Konkretheit, der von ihnen gefundenen Idee der Eigentümlichkeit widerspricht. Wie so viele geniale Denker die intellektuelle Emanzipation der Frau beurteilten, ist bekannt; nicht nur Schopenhauer, der grimmige Weiberfeind, auch Kant, Hegel, Comte, Nietzsche wollten von dem neuen Ideale nichts wissen. Nietzsche hat nicht nur den allzu bekannten Ausspruch von der Peitsche getan, der übrigens, wie nicht wundernimmt, einen sehr harmlosen Ursprung hat; er hat ein anderes Mal auch gesagt: „Man kann von den Frauen nicht hoch genug denken, aber deshalb braucht man nicht falsch von ihnen zu denken". Die richtige Fragestellung ist diese: Ist das Weib ein metaphysisch Anderes als der Mann, oder nur ein relativ Verschiedenes, ist Weiblichkeit eine Kategorie oder ein abstrakter Allgemeinbegriff?

Das erstere ist von Pythagoras bis Otto Weininger behauptet worden. Und da diese Antithesen von Männern gemacht wurden, so kann nicht wundernehmen, daß der Gegensatz Mann-Weib dem Gegensatz Gut-Böse gleichgesetzt wurde. Aber selbst der jüngste Metaphysiker des Antifeminismus hat zugestanden, daß die Frau empirisch Individuum ist und deshalb, wie die Erfahrung beweist, männliche Eigenschaften in sich aufnehmen kann. Die Gefahr dieses Standpunktes ist, daß man aus der ganzen Frage ein bloßes Begriffsspiel macht, indem man alle zusam-

mengehörenden und vielleicht als minderwertig beurteilten Eigenschaften als bestimmte Sexualität definiert, der Empirie die Mischungen und mannigfaltigsten Kombinationen überlassend. Alsdann hat man sich doch tatsächlich der zweiten Auffassung genähert, nach der der Geschlechtscharakter nur eine Allgemeinvorstellung ist, demnach hinsichtlich des einzelnen Menschen höchstens ein Relatives, ein Mehr oder Weniger ausmachen kann. Unsere metaphysischen Untersuchungen haben nicht auf eine Deutung des Geschlechts als Kategorie geführt; dies wird jetzt insofern bestätigt, als wir mit einer solchen Theorie jedenfalls praktisch nichts anfangen könnten. Wir sind demnach auf die Erfahrung angewiesen.

Was ist, empirisch betrachtet, als weiblicher Typus anzusehen? Die Antwort setzt voraus, daß der Mann die Frau überhaupt versteht. Verstehen kann man aber nur das, was man wenigstens als mögliches Erlebnis in sich selbst trägt. Daß zwischen zwei Menschen ein volles Verständnis obwaltet, ist immer unbeweisbar, da der eine das von ihm nicht Verstandene des andern, falls ihm die Fremdheit nicht an der äußeren Tatsache bemerkbar wurde, gar nicht erkennen konnte. So gibt es deutliche Grenzen in unserer Erkenntnis primitiver Völker oder in der Darstellung eines Genies durch einen mittelmäßigen Menschen. Vielleicht ist so auch unter den Geschlechtern eine polare obwohl niemals feststellbare Verschiedenheit vorhanden, doch dann nur in der Tiefe. Denn auch hier ist die Gemeinsamkeit der Menschennatur in weitem Umfange vorhanden, wofür es das schon früher erwähnte sichere Kriterium gibt: die praktisch genügend verifizierte Übereinstimmung späterer Handlungen mit dem Erwarteten beweist, daß man verstanden hat, weil man berechnen konnte.

Zunächst leuchtet die Unrichtigkeit einer Auffassung ein, nach der die Geschichte allein verantwortlich ist. Sie zeigt uns einen außerordentlichen Mangel an direkten Kulturleistungen der Frau und beweist, daß ihr auf keinem Gebiete bisher ein Werk ersten Ranges gelungen ist. Es sind immer wieder dieselben abstrakten Menschen, die selbst dem biologischen Empirismus der Aufklärung treu geblieben sind: sie glauben auch hier in der historischen Knechtschaft durch den Mann einen genügenden Erklärungsgrund gefunden zu haben und leugnen die relative Vernunft der Geschichte. Auf natürliche Unterschiede weist doch schon die Erwägung, daß der Organismus eine psychophysische Einheit ist, mithin wahrscheinlich der körperlichen Verschiedenheit eine geistige entspricht. Worin besteht sie?

Auch in positiver Hinsicht kommen wir am ehesten und am objektivsten zum Ergebnis durch historische Betrachtungen. Sie zeigen uns

allenthalben den Einfluß der Frauen auf die Männer, besonders auch auf hochstehende. Dies ist nur dadurch möglich, daß die Frau in stärkerem Maße Einheitswesen ist als der Mann. Sie ist mehr als er — man erinnere sich an die frühere Definition der Persönlichkeit — eine Einheit, die der Vielheit Gesetze gibt, so daß die Wechselwirkung der Teile erst durch das Ganze möglich wird. Deshalb besitzt das Weib eine größere Fremdheit vor allem gegenüber der objektiven stets arbeitsteiligen Kultur, eine Fremdheit insbesondere gegenüber dem irgendwie immer schematischen Rechte und dem Staate. Dort, wo die Einheitsfunktion stark ist — die interessante Enquête Heymanns bestätigt dieses Ergebnis —, da spielt das Gefühl, das Unmittelbare die größte Rolle; in seinen Dienst treten die Bewußtseinsfunktionen, die nach seinen Erfordernissen stark oder schwach sind. Wenigstens die historischen Frauen sind Form plus unreflektierter Inhalt. Auf dieser größeren Naturnähe beruht der Zauber, der von ihnen ausgeht; daher kommt es auch, daß die Frau erst durch den Mann zur Bewährung und Erfüllung ihrer spezifisch weiblichen Vorzüge gelangt. Dieser kann dagegen mehr für sich sein, weil er in der arbeitsteiligen Kultur etwas objektiv Wertvolles über sich hinausschafft, aus sich heraussetzt.

Obwohl nun jeder Mensch eine meist unentwickelte Verschiedenheit hat, so ist doch die Frau auf solche Weise mehr Typus als Individualität. Sie bewegt sich in einem bestimmten Spielraum, den ihr das Gattungswesen setzt, was freilich echte Verschiedenheiten und Eigentümlichkeiten nicht ausschließt. Sie ist aber noch nicht Individualität oder Persönlichkeit im tiefsten Sinne, die wir als konkrete Sachlichkeit, als selbsterfaßte Geistigkeit verstanden haben. Deshalb läßt sich das ganze Problem auch so aussprechen: Hat auch die Frau diesem höchsten Ideale nachzustreben und das Schicksal des Mannes zu teilen, das, was einst Geschenk der Natur war, durch das Zeitalter des „trennenden Verstandes" hindurch zum Selbstbewußsein zu erheben, oder hat sie sich, wie Schiller meinte, dauernd auf die erste Stufe, den Stand der Natur zu beschränken? Theorie und Geschichte beweisen, daß diese Gegensätze in gewöhnlich verstandenem Sinne keine absoluten sind. Denn tatsächlich hat es doch in den meisten Zeiten Frauen gegeben, die sich eine vertiefte Bildung aneigneten, ohne freilich, wie schon gesagt, zu einer wirklich genialen Leistung gelangt zu sein. Und für den Mann haben wir früher festgestellt, daß eine arbeitsteilige objektive Kultur, die kein Subjekt hat, überhaupt nichts ist. Auch er muß nach dem Ganzen verlangen. So arbeiten die Geschlechter von entgegengesetzten Richtungen aus mit entgegengesetzten Vorzügen an dem gleichen Ziele, die selbstbewußte Persönlichkeit zu erzeugen.

Nimmt nun die Frau am gesamten Kulturprozeß teil, so wird ihre Natur aufs stärkste durch alle Gefahren bedroht, die er dem Individuum setzt. Alles, was frühere Ausführungen über den Antagonismus zwischen Rationalismus und Leben ausmachten, trifft in doppeltem Maße für die modernen Frauen zu, die heute allgemeiner beginnen, den Zustand des unreflektierten Insichseins zu verlassen. Denn das Einheitswesen ist offenbar da, wo es sich um die Verteidigung der elementaren Position handelt, stärker, im übrigen aber schwächer. So ist allgemein anerkannt, daß die Frauen besser Schmerzen ertragen und Leistungen in der Krankenpflege vollbringen, die keinem Manne möglich sind. Durch den Zufall der historischen Konstellation, wenn nämlich die Männer allzusehr von wirtschaftlichen Interessen in Anspruch genommen sind, kann sogar die Arbeit am Geistesleben zur fundamentalen Aufgabe werden, und die Frauen selbst in ihm, wie heute vielfach in Amerika, die Führung übernehmen. Im allgemeinen wird aber das Gefühl durch die abstrakte Sachlichkeit der Wissenschaft wie auch des ökonomischen Prozesses wenig befriedigt und erregt. Alsdann wird das stärkere Einheitswesen leichter durch sie gestört als der Mann, der von jeher an die Zerlegung seiner persönlichen und beruflichen Angelegenheiten gewöhnt ist. Nur in diesem Sinne gilt, daß das weibliche Geschlecht den Einflüssen von außen weniger gewachsen ist als das männliche und insofern eine schwächere Konstitution besitzt. Ihm droht deshalb bei Anteilnahme an der objektiven Kultur in besonderem Maße die Erschöpfung, der Verlust des eigentümlichen Vorzuges ohne Kompensation durch einen ebenso großen Gewinn. Erinnern wir uns noch einmal kurz an den früher in systematischer Abfolge festgestellten Zusammenhang.

Wir wissen, daß die Eingliederung in die Berufsordnung, die Kultur der Arbeit überhaupt kein höchster Wert ist. Was den aktiven Anteil am Wirtschaftsleben betrifft, so bleiben hier mit wenigen Ausnahmen, die besonders die Berufsposten der sozialen Fürsorge betreffen, den proletarischen wie den nichtproletarischen Frauen ausschließlich verhältnismäßig mechanische Arbeiten. Die erste Tätigkeit ist eine wichtige und wertvolle Eroberung, die durch die vielen Posten sozialer Freiwilligkeit wertvoll ergänzt wird; die zweite kann nur durch den Zwang der Verhältnisse gerechtfertigt werden und ist sicherlich keine „Errungenschaft". Es ist nicht abzusehen, wie dies anders werden könnte. Die Doppelstellung, die sich vielfach aus der beruflichen Arbeit ergibt und besonders für die Kontoristinnen charakteristisch ist, daß sie neben dem durch ihren Beruf angewiesenen sozialen Kreise noch ganz nach alter Sitte dem Familienverbande untergeordnet sind, ist als Zwang wahrscheinlich nur ein Übergangsstadium; es darf vielleicht erhofft werden,

daß bis dahin die Berufsorganisationen die neue Standesehre geschaffen haben und dadurch eine Lockerung der alten Sitte erlaubt wird. Was aber die geistige Bildung anlangt, so sind jedenfalls bei uns die Gefahren der objektiven Kultur nicht vermieden worden. Oft genug bemerken wir eine geistige Ermüdung, die zusammen mit der verstärkten Leidensfähigkeit, welche durch die Zunahme der Bewußtheit bewirkt wird, die natürliche Frische des ganzen Menschen, aber auch die des Urteilsvermögens hemmt. Die Instinktsicherheit des Willens und des Gefühls weicht unsicherer Überlegsamkeit und abstraktem Räsonnement. Wo anders als bei dem Durchschnitt des großstädtischen Damenpublikums, das in alle öffentlichen Vorlesungen läuft und überhaupt überall dabei sein muß, fände man so viel Anarchie, geistiges Durcheinander, Halbkultur des gesellschaftlichen Ehrgeizes, Verwechslung von Bildung und Kenntnissen! Daß sehr häufig ursprünglich ein echtes Aufklärungsbedürfnis vorliegt, soll deshalb nicht bestritten werden. Viel besser steht es mit dem ernsthaften Studium. Wenn auch hier die Identifizierung der Bildung mit Wissen eher seltener sein dürfte als beim Manne, so bleibt doch unbestreitbar, daß nur für eine Minorität der Akademikerinnen die stärkere Bewußtheit, der Gewinn eines neuen Lebensinhaltes und die Berufstreue eine größere Frische, ein stärkeres Vollmenschentum zur Folge haben. Man wende nicht ein, beim Manne verhalte es sich ebenso. So sicher diese Tatsache richtig ist, und es sich in solcher Hinsicht immer nur um ein Mehr oder Weniger handeln kann —, anders als der Mann, der in solcher Lage immer ein Durchschnittsmensch ist, verliert die Frau, die dem Rationalismus nicht gewachsen ist, ausgezeichnete Vorzüge. Wie die erkenntnistheoretischen Überlegungen gezeigt haben, ist ja überhaupt die realwissenschaftliche Bildung im höchsten Sinne ergebnislos. Sie zerstört aber sehr leicht, was den Vorzug des Einheitswesens ausmacht: das unmittelbare Verständnis des praktischen Lebens, den Sinn für die Form und den Besitz des Ganzen, der großen spekulativen Tatsachen der Religion und Kunst, das starke Gefühlsleben überhaupt und vor allem die Selbstverständlichkeit der Überzeugung, zur Pflicht und zur Entsagung bestimmt zu sein.

Diese Bedenken werden durch physiologische Erwägungen noch sehr verschärft. Die Frau bedarf nicht nur um ihretwillen einer geistigen und körperlichen Hygiene. Man kann nicht Obacht genug geben auf ihre so überaus wichtige Funktion, gesunde kräftige Kinder zu gebären. Doch ist dies nicht der einzige Maßstab, der unterschiedslos für das ganze Geschlecht in Betracht käme, und es darf sogar Ehen geben, die ihn nicht als den höchsten anerkennen. Eine andere Meinung würde dekretieren, daß die Frau niemals Selbstzweck sein dürfe. Trotzdem

kann natürlich kein geschichtlicher Fortschritt über die Naturnotwendigkeiten der durch die Fortpflanzung gestellten Aufgaben hinauskommen. Wie der Antagonismus zwischen Individuum und Gesellschaft, so ist auch der zwischen Mutterschaft und beruflich-geistiger Arbeit unaufhebbar und höchstens nach der Bestimmtheit des Berufes und vor allem durch eine außerordentlich kraftvolle Persönlichkeit einer Milderung fähig; wollte man selbst alle psychischen und physischen Hemmnisse leugnen, so entscheidet doch einfach der Zeitmangel.

Wie die bisher betrachteten direkten Folgen, für deren Einzelheiten wir nur auf das siebente Kapital zurückzuweisen brauchen, so bleiben in vollkommener Parallele zu der daselbst erörterten allgemeinen Kulturbewegung auch die indirekten Wirkungen des Rationalismus den Frauen nicht erspart. Für das Einheitswesen bedeutet die Steigerung der Öffentlichkeit des Lebens eine noch stärkere Schamverletzung als für den Mann. In einer Hinsicht muß übrigens das Geschlecht in Schutz genommen werden. Seine besonderen Beschaffenheiten sind daran unschuldig, wenn durch den Eintritt der Frauen in den Kulturkreis die Gefahr herbeigeführt wird, die wir früher so bezeichneten: Extensivierung der Kultur setze eine Tendenz zur Abschwächung ihrer Intensität. Diese Folge hängt natürlich nur an der Zahl und ist auch beim Eintreten vieler Männer vorhanden. Ihr hat die Gesellschaft durch Steigerung der Anforderungen des Schulunterrichts, durch Begünstigung differenzierter Gruppenbildungen vorzubeugen. Mag es hier eine Lösung geben, so wird dagegen sicher das allgemeine Schicksal aller Aufklärung auch der Frauenbewegung nicht ausbleiben. Wurde sie von besonders begabten und ausgezeichneten Frauen begonnen, so arbeiten diese in dem Maße, als ihnen der Erfolg einer Emanzipation ihres Geschlechtes gelingt, ständig daran, ihren eigenen Einfluß zu vernichten. Wenigstens gilt dies für alle Länder, in denen eine starke Differenzierung der Meinungen und Interessen vorhanden ist. Im ganzen werden wir das Resultat erhalten, das wir schon für die Gesamtkultur feststellten: die freie Entfaltung der Kräfte schadet dem, der nicht viel zu entwickeln hat, dem Durchschnitt, und fördert eine Minorität. Die öffentliche Meinung wird aber durch das Verhalten der großen Zahl bestimmt; daher tendiert vermutlich der Rationalismus, wenn er weiter fortgeschritten ist und immer mehr Frauen zur Bewußtheit gezwungen hat, nach einem rein extensiven und deshalb ungerechten Maßstab dazu — schon wegen der hiermit verbundenen Desillusionierung —, das Ansehen und deshalb auch den Einfluß der Frauen zu mindern, wofür es ihnen nur eine billige Entschädigung ist, wenn nun auch die bisher zu häufig anerkannte Überlegenheit der Durchschnitts-

männer gefallen ist. Auf die Dauer macht sehr wahrscheinlich die ökonomische und intellektuelle Sachlichkeit die Frauen im Durchschnitt wie die Männer nur homogener und unpersönlicher. Die Wirkungen aber, die später einmal in der Reaktion gegen ihn von einem weiblichen Massenvoluntarismus ausgehen können, kann man sich nicht schlimm genug vorstellen; sie würden alles übertreffen, was sich die Männer geleistet haben. Anzeichen des Beginns solcher Korruption sind das Verhalten der englischen Suffragettes und der bei uns neuerdings propagierte Gebärstreik der sozialdemokratischen Frauen. Schon jetzt besteht ein starker Gegensatz zwischen den gemäßigten und den radikalen Frauenvereinen; je siegreicher die Emanzipation fortschreitet, desto eher und dringlicher wird sich aus ihm derselbe Konflikt zwischen Individuum und Masse entwickeln, der, wie wir wissen, das Endergebnis des Rationalismus überhaupt ist. So sehr die besten Führerinnen der Frauenbewegung recht haben, wenn sie behaupten, niemals die Forderung einer „neuen Ethik" aufgestellt zu haben, so bleibt ihnen doch die soziologische Verantwortlichkeit, da jede Aufklärung Geltung für alle beansprucht und doch aus einfachen sozialpsychologischen Gründen, sobald sie die Massen ergreift, ihren geistigen Gehalt ändert. Eine historische Lehre ist uns das Schicksal des älteren Liberalismus, der vom Radikalismus verdrängt wurde, ein Vorgang, der hier freilich dadurch begünstigt wurde, daß er zugleich die immanente Logik des Nützlichkeitsideals zur Entfaltung brachte. Von dem Verlaufe des besonderen weiblichen Kampfes zwischen Individuum und Masse wird es abhängen, ob wir abermals eine Parallele zum Hellenismus erhalten, dessen Frauenfrage Wilamowitz-Möllendorf so charakterisiert: „Erst für diese Periode, aber für diese Periode trifft vollkommen zu, daß die Frau nicht die Würde und den stillen Einfluß hat, die sie dem Manne ebenbürtig machen, obwohl sie nun rechtlich viel freier gestellt ist."

Eine starke Skepsis ist aus allen angeführten Gründen der modernen Frauenbewegung gegenüber notwendig. Sie begünstigt — eben deshalb wird sie von den zurückgebliebenen Anhängern des 18. Jahrhunderts und der Menschenrechte kritiklos bewundert — zu sehr wie alle moderne Bildung das abstrakte Verstandestum, die bloße Aufklärung, das Teilwissen, während das höchste Ziel, die selbsterfaßte Geistigkeit entschwindet. Ja, wenn nach der historischen Erfahrung der Frau die geniale Produktivität abgeht, so müssen wir befürchten, daß sie im günstigsten Falle die Reihen des Talentes verstärken wird, dessen Lebensbedingungen, wie wir später noch betrachten werden, eine natürliche Feindschaft gegen das Genie voraussetzen. A b e r a u s a l l e n d i e s e n G r ü n d e n i s t d i e E m a n z i p a t i o n d e r F r a u u n l ö s b a r m i t d e m S c h i c k-

sal unserer Gesamtkultur verflochten, da ihre besonderen Probleme nur die allgemeinen mit verstärkter Dringlichkeit und Gefährlichkeit wiederholen. Wenn wir diese bejahen, so können wir die Frauenbewegung nicht überhaupt verneinen. Der Anhänger der nur häuslichen Erziehung hat heute unrecht. In früherer Zeit war die Tätigkeit im Haushalt bei weitem wichtiger; hier war Raum zur Entfaltung stärkerer Individualität und Selbständigkeit, als sie den meisten modernen Frauen zuteil wird. Aber weil wir heute reicher geworden sind und mühelos durch die Weltwirtschaft erhalten, was man früher teilweise selbst gewinnen mußte oder mit Nutzen gewinnen konnte, so ist die Arbeit im Hause vielfach subaltern geworden. Ganz allgemein gilt dies natürlich auch heute nicht, besonders dort nicht, wo wie auf dem Lande die alten Verhältnisse geblieben sind. Immer ist zudem die Leitung des Haushaltes eine wichtige persönliche Angelegenheit, die mehr als bloße Zivilisation ist — ganz zu schweigen von der so überaus wichtigen Aufgabe der Kindererziehung. Insofern darf man wohl sagen, daß ähnlich der Proletarierin auch die großstädtische mit Vereinspflichten überlastete Dame eher für das Haus zurückerobert werden muß. Aber auch so bleibt für viele Frauen, besonders die Unverheirateten, freie Zeit, die mit den Nichtigkeiten der einzelnen häuslichen Tätigkeiten (einschließlich des Handarbeitens) zu verbringen nur die Armut rechtfertigen kann. Die Freunde des Alten übersehen immer wieder diese Verschiebung, daß die häusliche Erziehung nicht mehr wie früher zur Persönlichkeitsbildung dient und heute nur das „junge Mädchen" erzeugt, das man schon genügend durch diesen Begriff charakterisiert hat, weil es nur Gattungswesen ist. So stark auch die Schattenseiten sein mögen, ein absolutes Rückwärts ist nicht mehr möglich. Der Versuch ist schon aus dem ideellen Grunde notwendig, weil sonst eine zu starke Differenzierung und Entfremdung eintritt; dem einen Teile der Menschheit fehlt dann sogar das System der Begriffe, die veränderliche und komplizierter werdende Form der sprachlichen Mitteilung. Auch dies ist nur ein Beispiel des oben besprochenen allgemeinen Sachverhalts, das hier nur besonders wichtig ist, weil die Geschlechter auf persönliches Zusammenleben angewiesen sind. In jedem Falle ist daher eine verbesserte Schulbildung notwendig, da sie außer der Pflege des Charakters im Unterschiede zum Universitätsstudium ausschließlich eine allgemeine Bildung vermitteln will. In einer Kultur des Selbstbewußtseins ist es einfach notwendig, daß auch den Frauen eine selbständige Orientierung über alle Fragen der Weltanschauung und der Lebenspraxis ermöglicht wird.

Man kann also nicht, wie die Abstraktion will, zur Frauenemanzi-

pation mit einem einfachen Ja oder Nein Stellung nehmen. Wenn sie kausal und teleologisch unvermeidlich ist, so bleibt als Endergebnis die praktische und theoretisch zunächst nicht weiter entscheidbare Frage, die dieselbe für die Gesamtkultur ist: ob wir die Kraft besitzen, die ungünstigen Folgen der neuen Entwicklung zu hemmen und zu überwinden, insbesondere also auch dann, wenn die künftige Erfahrung die Nachteile überwiegen lassen sollte, eine Rückwärtsbewegung vorzunehmen. Für die Frauenfrage dürfen wir hier optimistischer urteilen, als es für die allgemeine Kulturfrage erlaubt ist. Denn erstens ist — wenigstens in Deutschland — trotz mancher Auswüchse die Frauenkultur bisher von den schädlichen Folgen des Rationalismus nicht allzusehr beeinflußt worden; erfreulicherweise betonen gerade heute bei uns ihre Führerinnen besonders eindringlich die Verschiedenheit der Geschlechter, ohne freilich die Konsequenzen dieses Standpunktes voll zu ziehen. Zweitens wirken der rationalistischen Zersetzung an dieser Stelle überall starke Tendenzen entgegen, die in der allgemeinen Bewegung nicht vorhanden sind. Die Berufsarbeit der Frau findet ihre natürliche Grenze an den Forderungen der Ehe, die immer die wichtigste und auch am meisten gewünschte Aufgabe der Frau sein wird. Dies soll nicht heißen, daß sie die vermehrte Bildung unterdrücken oder überflüssig machen sollte. Im Gegenteil. Die stärkere Geistigkeit ist gerade um des Mannes und der Kinder willen vonnöten; die Antipathien der Männer sind nach dieser Richtung zum großen Teile unberechtigt. Aber hier verliert die Geistigkeit durch ihre ständige Beziehung auf konkrete Aufgaben die Gefahr der Abstraktheit. Man darf nicht die vielen Möglichkeiten übersehen, die zwischen der intellektuellen Bildungslosigkeit und der positiven Mitarbeit an der arbeitsteiligen Kultur liegen und doch von aller Halbbildung entfernt sind. Freilich ist zu befürchten, daß solche Lösung dem Durchschnitt auch hier unüberwindliche Schwierigkeiten bereiten wird.

Durch die Arbeit der Frauen für die objektive Kultur wird übrigens jedenfalls unser modernes Leben nicht qualitativ bereichert, sondern nur dem Umfange nach vergrößert. Simmel hat deshalb die Frage so gestellt, ob es nicht spezifisch weibliche Kultur gäbe, d. h. ob nicht die neue Bewegung Kräfte freisetzte, die etwas vermögen, was kein Mann kann. Von dem unseren Überlegungen verwandten Gedanken ausgehend, daß das Weib Sein, ruhende Substanz, Einheitswesen ist und ihr daher die Einfühlung leichter ist als dem Manne, spricht er ihr eine große Befähigung zur praktischen Behandlung besonders in der Medizin, ferner zur historischen Wissenschaft, zu den nachahmenden Künsten, vor allem des Schauspiels und zur Gestaltung des Hauses zu. Fein, obwohl noch allzu abstrakt, sagt G. Bäumer, die Frau müsse, was der Mann

zivilisatorisch erschlossen habe, zur Persönlichkeitskultur erheben; mit Recht spricht sie der Frau einen stärkeren Sinn für Religion zu. Aber sie wie Simmel übertreiben die Antithese und vergessen, daß nicht nur die Aufgabe, sondern auch die Möglichkeit des Mannes der Erwerb des Ganzen ist, wie ja seine genialen Leistungen auf dem Gebiete der angeblich allein weiblichen Kultur beweisen.

Zu welchem Ergebnis man auch kommen möge, für die Stellungnahme des Staates, der gesellschaftlichen Einrichtungen ist es nahezu gleichgültig. Denn die Unterschiede und das Problematische, das übrig bleibt, sind zu fein, um durch Rechtsnormen geregelt werden zu können, die, wie wir wissen, schematisieren müssen. Die Aufhebung rechtlicher Schranken, z. B. die Zulassung zum Universitätsstudium, setzt ja gar nicht voraus, daß einmal ein weibliches Genie möglich wird. Mit Recht sagt deshalb G. Bäumer, Gleichberechtigung bedeute nicht abstrakt gleiches Menschenrecht, sondern dies, daß die Frau das, was sie der Gesamtheit leistet, in der Sphäre der Freiheit leisten darf; den natürlichen Unterschieden gemäß müsse man das, was man sein will, frei suchen dürfen. Nur die Forderung muß erhoben werden, daß der Staat erst dann Studienanstalten genehmigt, wenn das Interesse der Mehrzahl der Mädchen bereits durch ein Lyzeum befriedigt ist.

Außerdem mache ich vorläufig eine Ausnahme von der Neutralität der Gesetze: das Frauenstimmrecht in nicht beruflichen Körperschaften ist noch durchaus verfrüht. Einmal ist die politische Bildung der Frau überhaupt den stärksten Bedenken ausgesetzt. Die Beeinträchtigung ihrer Vorzüge, für die sie doch einen sehr mäßigen Gewinn eintauscht, ist deshalb unvermeidlich, weil für das einheitliche Wesen, das stets mit dem Ganzen seiner Kräfte beteiligt ist, die Teilnahme am öffentlichen Leben aufreibender und schamverletzender ist, als für den Mann. Doch ist auch hier die Emanzipation kausal und teleologisch unvermeidlich, wie aus unserer allgemeinen Stellungnahme folgt. Die Verleihung des politischen Wahlrechts ist aber vorläufig für Deutschland abzulehnen. Die Frage darf nicht so gestellt werden, es gebe doch viele Frauen, die die politische Reife in höherem Maße besäßen als die Männer, was freilich selbstverständlich ist. Wer so argumentiert, versteht das Wesen der Rechtsordnung nicht. Die richtige Einstellung ist vielmehr die, ob eine Rechtsregel gefunden werden kann, die das Wahlrecht den Kundigen und nur ihnen gewährt. Diese sind keineswegs identisch mit den Erwerbstätigen; auch darf man nicht die Berufsarbeit direkt zum Maßstab nehmen, da es ausschließlich auf die politische Fähigkeit ankommt, — die man in diesem Falle durch Eheschließung verlieren würde! Das Stimmrecht kann nur allgemein verliehen werden. Angesichts aber der

außerordentlichen politischen Bildungslosigkeit der weitaus meisten deutschen Frauen würde ein solcher Zustand ungerechter sein als der jetzige Zustand ist, der deshalb im juristischen Sinne gerecht ist. Der Einwand, erst die Gewährung des Wahlrechts erwecke den politischen Sinn und das Interesse für staatliche Angelegenheiten, wie die Emanzipation der Männer beweise, scheitert zurzeit an dem Umfang der Unbildung, der das gefährliche Experiment mit einer tabula rasa verbietet. Haben sich hier die Verhältnisse geändert, was trotz des schnellen Tempos unseres Kulturlebens noch eine ziemlich lange Frist in Anspruch nehmen wird, so mag man auch mit der Einführung des politischen Frauenstimmrechts beginnen. Heute würde es vor allem dem Zentrum und der Sozialdemokratie zugute kommen und fast sicher zu einem furchtbaren Massenvoluntarismus führen.

Wenn, wie wir gezeigt haben, die Frauenfrage aufs engste mit dem Schicksal der allgemeinen Kultur verknüpft ist und deren Los nach früheren Betrachtungen von der Zukunft der Religion abhängt, so folgt, daß wir auch über die Frauenemanzipation ein endgültiges Urteil erst durch die folgenden Untersuchungen gewinnen können. Weil der bewußte religiöse Kampf der Frau trotz ihres ursprünglich stärkeren Sinnes für die Religion mindestens keine besseren Aussichten läßt als dem Manne, so bedarf es fortan einer besonderen Berücksichtigung des weiblichen Typus nicht mehr.

ZWÖLFTES KAPITEL

DIE SEXUELLE FRAGE

Alle bisherigen Untersuchungen bezogen sich auf ein metaphysisches Sein oder auf die besten Mittel zu seiner Verwirklichung in der gesellschaftlichen Sphäre. Bevor wir uns aber zur Religion wenden, zu der Stufe, auf der wir für immer von allen Kompromissen und Antagonismen erlöst sind, besprechen wir kurz eine rein praktische Frage. Die sexuelle Frage ist im Grunde genommen für unsere Absicht, den metaphysischen Charakter der modernen Kultur festzustellen, ganz unwesentlich; ihre Besonderheiten sind zudem in der allgemeinen Analyse des sozialen Lebens bereits enthalten. Doch fassen wir die durch sie gestellten Aufgaben angesichts ihrer großen praktischen Bedeutung noch einmal einheitlich zusammen.

Wie die Frauenfrage, so hat auch die sexuelle Frage eine wirtschaftliche und geistige Ursache. Während das erste Problem eine Analyse des Geschlechtscharakters verlangte, hängt die Entscheidung des zweiten vor allem von dem ethischen Standpunkte ab. Der Indivi-

dualist erhebt in der Regel das Wohlbefinden, die Lust des Individuums zur letzten Norm; der Anti-Individualist ist überzeugt, daß die Rücksicht auf das Ganze wichtiger ist, und hält den Maßstab der Lust und nicht einmal den der Liebe für ausschließlich entscheidend. Das Extrem des Individualismus ist die freie Liebe, die Bebel mit der Begründung verlangt: wie ich esse, trinke, schlafe, mich kleide, sei meine Privatangelegenheit, ebenso mein Verkehr mit einer Person des andern Geschlechts. Und der Demokrat fügt hinzu: warum es denn nicht jedermann so machen dürfte, wie Goethe und George Sand?

Nach dem Maßstab unserer Ethik gibt es im sittlichen Leben nur ein Absolutes: die Pflicht. Und wir erkannten: in der Pflicht gegenüber sich selbst zur Steigerung der Persönlichkeit sind die Gegensätze: Egoismus und Altruismus aufgehoben. Hieraus folgt die Relativität aller bestimmten Pflichten, und nur umschrieben wird die Idee der Pflicht überhaupt durch die Norm, sich selbst treu zu bleiben, sich nicht gemein zu machen. Die Gefahr, daß mit solcher Einsicht Mißbrauch getrieben wird, ist nur ein besonderer Fall des allgemeinen Problems, wie Aufklärung möglich ist, und darf uns jedenfalls hier an dem Aussprechen des für richtig Gehaltenen nicht hindern. Von unserem Standpunkte ist zunächst die Sorge um den Bestand des Ganzen am wichtigsten. Besonders die Rücksicht auf die Nachkommen macht es dem Staate zur Pflicht, Rechtsregeln aufzustellen, nach denen nur von ihm sanktionierte Geschlechtsverbindungen volle Rechtsfolgen haben; diese erhalten infolgedessen auch den Charakter besonderer Sittlichkeit. Solche Verbindung ist die Ehe, die für uns nur in Form der Monogamie möglich ist. Denn sie ist unter allen Arten der ehelichen Gemeinschaft die einzige, die den Persönlichkeitscharakter beider Ehegenossen anerkennt; nur ein Verhältnis zu zweien ermöglicht die Intimität, die zur Vertiefung, Vergeistigung und Versittlichung führt. Der Staat hat aber auch die Pflicht und daher das Recht, über die Nachkommen zu wachen. Wir haben bereits davon gesprochen, welche Hoffnungen wir gewinnen können, wenn Menschen mit sicher vererbbaren schweren Krankheiten aufhören zu heiraten oder wenigstens Kinder zu erzeugen. Ein staatlicher Zwang in dieser Beziehung, der an sich wünschenswert wäre, wird doch kaum ausführbar sein, da die Möglichkeit des Irrtums und vor allem die Gefahr eines jetzt ganz unkontrollierbaren außerehelichen Verkehrs zu groß ist.

Jede Ehe kann nun an folgendem Widerspruch leiden. Das echte Sexualverhältnis erfaßt den Menschen niemals nur in seinem sinnlichen Teil, sondern stets in seiner psychophysischen Ganzheit. Daher sind Konflikte mit den Staatsgesetzen unvermeidlich, weil sie dem Irrtum

und der Entwicklung der Ehegatten nicht vollkommen Rechnung tragen können. Auch hier gilt wieder allgemein, daß keine Rechtsregel der persönlichen Sittlichkeit zu folgen vermag. Man erkennt den Philister daran, daß er unter allen Umständen jeden außerehelichen Verkehr verdammt. Braucht man doch nur an Goethe und Wagner zu denken, um zur Einsicht zu gelangen, wie unendlich Vieles diese Männer für sich und ihre Nachwelt aus ihrem Liebesleben gewannen. Das Urteil, ob sittlich oder nicht, hängt davon ab, ob durch solches Verhalten nicht bloße Lust, sondern ein Wert gewonnen wurde, der natürlich nicht ein objektives Werk zu sein braucht, sondern auch ein volleres und ganzeres, ein leidenschaftlicheres Menschentum sein kann. Und zwar muß der Wert sehr groß sein, da er außer dem bestimmten Verhältnis ja auch noch die allgemeine wertvolle Ordnung verletzt, so daß er nur in seltenen Fällen im Rechte ist. Wir sprachen im ersten Kapitel davon, wie die zunehmende Differenzierung die Ursache des steigenden Risikos der Eheschließung sei, weil man immer seltener den zum Ich passenden Menschen findet. Deshalb muß das Gesetz für alle ernsthaften Entfremdungen die Möglichkeit der Ehescheidung gewähren, freilich nicht auf bloße Erklärung des einen Ehegatten hin, nicht einmal auf bloßen Wunsch beider Gatten, sofern Rücksicht auf Kinder genommen werden muß. Doch muß man aber die Komplizierung der Individualität auch in anderer Hinsicht betrachten. Aller Rhythmus des Lebens beruht auf dem Spiel bestimmter Gegensätzlichkeit. Deshalb macht erst die Einheit in der Bewegung der Vielheit das Leben reich und mannigfaltig. Wie der feiner organisierte Mensch durch den intensiveren Genuß des wirklich Wertvollen reichlich dafür entschädigt wird, daß er dort verletzt wird, wo der plumpere befriedigt ist, so kann auch die differenzierte Ehe tiefer und glücklicher sein, als ein Durchschnittsverhältnis.

Diese Individualisierung ist aber nur ein Teil der Wirkungen, die durch die freiere Gestaltung des Lebens gesetzt wurden. Einer großen Zahl hat auch hier die Bewegung zur Freiheit nur geschadet; ihr verursachte das schnellere Tempo des Daseins eine stärkere Aufgeregtheit, die infolge der objektiv und subjektiv bedingten Unfähigkeit zur Sammlung ständig nach sinnlichen Entladungen suchte; unter bestimmten Verhältnissen zeigten sich zudem die verheerenden Folgen, die schon das bloße Massesein mit sich bringt. Zu diesen Wirkungen der Lebensform kommt diejenige Steigerung der Unsittlichkeit hinzu, die auf die Zunahme des Unglaubens zurückzuführen ist; ihr Anteil ist freilich, wie wir schon für die allgemeine Frage entschieden, gering. Diese Sinnlichkeit ist deshalb von der derben Ursprünglichkeit des Landes völlig verschieden, weil sie bewußt raffinierter Kultus des Sexualtriebes ist, von dem auch

ein Teil unserer Kunst Zeugnis ablegt. In diesem Sinne hat die moderne Kultur dem Durchschnitt eine stärkere Sexualität verursacht.

Die größere Bewußtheit im Geschlechtsleben zeigt sich auch darin, daß der Geburtenrückgang seit einigen Jahrzehnten ständig fortschreitet, eine Entwicklung, die, wie allgemein anerkannt wird, gewollt ist. An sich ein Zeichen fortschreitender Kultur, kann er natürlich einen Grad erreichen, der eine Entartung bedeutet; seine Ursachen sind der Wille, einer verminderten Kinderzahl eine verbesserte Erziehung zu geben und der entgegengesetzte, die Lasten des Aufziehens zu vermeiden. Da die äußeren Erscheinungen dieselben sind, der Anteil der Motive aber exakt nicht feststellbar ist, so scheint mir insofern eine Debatte ziemlich fruchtlos zu sein. Vorläufig scheint ein Grund zu starkem Pessimismus für Deutschland noch nicht zu bestehen. Doch können wir diese wichtige Frage nicht näher prüfen und verweisen auf die Spezialliteratur.

Mit der letzten Erörterung haben wir schon zu den besonderen wirtschaftlichen Ursachen der sexuellen Frage übergeleitet. Diese sind, soweit sie nicht zu dem schon besprochenen allgemeinen Rationalismus gehören, von ganz besonderer Art. Für die Frauen sind sie vor allem wirksam, um bestimmte Naturtatsachen zu offenbaren. Für diejenige geschlechtliche Unbefriedigtheit, die daraus entspringt, daß Beruf und Ehe, wie wir schon erwähnten, für das weibliche Geschlecht wenig vereinbar sind, demnach entweder auf den liebgewordenen Beruf oder auf die Ehe verzichtet werden muß, ist niemand verantwortlich, zumal da die wirtschaftliche Notwendigkeit zur Aufrechterhaltung des Berufes in der Ehe abgesehen von den Proletarierfamilien nur in wenigen Fällen vorhanden sein dürfte. Solche Naturtatsachen sind von jeder Gesellschaftsordnung unabhängig; ihre Folgen müssen ebenso ertragen werden wie alle Entsagung, die dem Umstande entspringt, daß es in Deutschland augenblicklich eine Million Frauen mehr als Männer gibt und so vielen die Heiratsmöglichkeit genommen ist. Dem ersten Notstande kann man zum Teil durch Einführung ausnahmsweiser Gestattung zur Weiterführung des Berufes abhelfen; hinsichtlich des zweiten muß man einen allmählichen Ausgleich von der geschichtlichen Entwicklung erwarten.

Von weit größerer Bedeutung ist die Einschränkung der legitimen Geschlechtsbefriedigung des Mannes, die in den höheren Gesellschaftsschichten durch die immer mehr sich hinausschiebende Möglichkeit, einen eigenen Haushalt zu gründen bewirkt wird, wodurch die schon im ersten Kapitel erwähnten Folgen entstehen. Ein erstes Gegenmittel ist die Rückkehr zu größerer Einfachheit, obwohl sicherlich der Luxus ein unver-

ächtlicher ästhetischer Wert ist. Sodann sind alle Reformen wichtig, die die Stärke des Geschlechtstriebes zu hemmen oder zu regulieren geeignet sind und ferner die Achtung vor dem anderen Geschlechte erhöhen. Hierhin rechne ich die Ausdehnung starken Sports und des kameradschaftlichen Verhältnisses zwischen den Geschlechtern, das heute, obwohl die meisten Freundschaften eine Abhängigkeit von der Sexualität bewahren mögen, viel mehr möglich geworden ist als früher; denn die Verehrung des Weiblichen z. B. im Sinne der mittelalterlichen Minne degradierte es doch zum ausschließlichen Geschlechtswesen. Im übrigen kann man hier nicht im allgemeinen raten. Es gilt eben, was wir allgemein über den Antagonismus zwischen Rationalismus und Leben sagten, daß jeder seine Not nach seinen individuellen Bedingungen mit sich selbst auszumachen habe. Die Wiedereinführung des Konkubinats, die von verschiedenen Seiten vorgeschlagen wird, findet durchaus nicht meine Billigung. Denn erstens ist nicht einzusehen, wozu man die schon allzu zahlreichen „Verhältnisse" noch besonders sanktionieren sollte, was mindestens nutzlos, wenn nicht sehr schädlich ist; zweitens ist bei ernsthaftem längeren Zusammenleben die Form der Ehe ebenso gut möglich, und drittens wird ein Konflikt wegen der Kinder unvermeidlich sein: das Konkubinat als Rechtsinstitut würde die Familie, die ewige Pflanzschule des sozialen und metaphysischen Lebens ruinieren und das leidige Streben des Individualegoismus — man vergleiche wieder Bebels „Frau" — den Staat zum Mädchen für alles, hier zum Kindermädchen zu machen, zur Abwendung von allem natürlichen Empfinden vergrößern. Eher noch vermöchte ich an die Möglichkeit einer frühzeitigeren Besoldung der Berufsposten zu glauben, die allerdings bei der allenthalben vorhandenen Überfüllung bisher die geringsten Chancen hat. Die Sozialisten mögen recht haben, wenn sie behaupten, unter Aufrechterhaltung des Privateigentums sei die Prostitution, die sich übrigens schon bei den Naturvölkern findet, die notwendige Begleiterscheinung der Monogamie. Trotzdem ist der heutige Zustand der freien Liebe vorzuziehen; nicht der Form, wohl aber der Sache nach würde bei ihr ebensogut die Prostitution vorhanden sein, die zuletzt überhaupt nicht von sozialen Einrichtungen, sondern von sittlichen Gesinnungen abhängt. Von größter Wichtigkeit ist deshalb die Selbsterziehung zur Askese, die eine große Kraftquelle werden kann; das Ganze ist eben zuletzt auch hier wie für die Erregungen, die aus den allgemeinen geistigen Ursachen stammen, nur eine sittlich-pädagogische Frage. Freilich würde es falsch sein, von jedem, dem die Ehe noch nicht möglich ist, absolute Keuschheit zu verlangen. Denn nicht jeder verträgt es, natürliche Triebe zu unterdrücken; er wird in vielen Fällen auf solche Weise sogar stärker geschädigt.

Denn in Wirklichkeit ist er der Leidenschaft nicht Herr geworden; sie ist, um in der Terminologie Freuds zu sprechen, „verdrängt" worden und beginnt nun im Innern der Seele Gift zu streuen, häßliche neidische Charakterzüge und Reaktionen zu erzeugen; die meiste Bosheit dürfte verdrängte Sexualität sein. Was ich meine, hat Nietzsche vortrefflich im „Zarathustra" ausgedrückt, indem er „zur Unschuld der Sinne" riet. „Die Keuschheit ist bei einigen eine Tugend, aber bei vielen beinahe ein Laster. Diese enthalten sich wohl; aber die Hündin Sinnlichkeit blickt mit Neid aus allem, was sie tun. Noch in die Höhen ihrer Tugend und bis in den kalten Geist hinein folgt ihnen dieses Getier und sein Unfrieden. .... Wahrlich, es gibt Keusche von Grund aus: sie sind milder von Herzen, sie lachen lieber und reichlicher als ihr. Sie lachen auch über die Keuschheit ......"

Nietzsches Worte umschreiben das, was wir oben als gleichbedeutend mit der Idee der Pflicht in den Worten: Sich nicht gemein machen ausdrückten. Man sieht auch hier eine stärkere Vernunft in der bisherigen Praxis der Geschlechtermoral, als der abstrakte Mensch zugibt. Ist das Weib mehr Einheitswesen, so wird es auch durch die Preisgabe in seinem ganzen Sein tiefer verletzt als der Mann; wahrscheinlich ist ja die psychische Besonderheit der Frau entwicklungsgeschichtlich durch die physiologischen und seelischen Aufgaben der Mutterschaft verursacht worden. Es ist deshalb falsch, die ethische Frage der Sexualität unabhängig von der allgemeinen, wenn man will, medizinischen Beschaffenheit zu lösen und die unbedingte Forderung abstrakter sittlicher Gleichheit und Gleichberechtigung aufzustellen, die „Doppelmoral" uneingeschränkt zu brandmarken. Läßt sich demnach das sexuelle Verhalten nur in concreto würdigen, so ist abermals zu befürchten, daß der Durchschnitt, der nur den Radikalismus des Entweder — Oder kennt und als öffentliche Meinung zu herrschen begonnen hat, sich seiner Aufgabe nicht gewachsen zeigen wird. Wie der an sich sehr wünschenswerte Sport heute so häufig übertrieben wird, so besteht auch die ernsthafte Besorgnis, daß die an sich sehr wertvolle Aufklärung der Eugenik praktisch in den meisten Fällen nur den Egoismus des Geschlechtslebens vergrößern wird. Eine Religion, wie manche meinen, kann übrigens die Eugenik schon aus dem einfachen Grunde nicht werden, weil mit der Gesundheit des Körpers die Frage nach dem Wozu? erst recht beginnt.

DREIZEHNTES KAPITEL
ZUR RELIGIÖSEN KRISIS

Das soziale Leben ist uns der Körper zu dem metaphysischen Lebensinhalt der Menschheit, in seiner untergeordneten Bedeutung dadurch gekennzeichnet, daß in ihm der Antagonismus unaufhebbar ist. Das staatlich-rechtliche Leben hat zwar schon einen metaphysischen Sinn, ist aber trotzdem noch in die Schranken der Endlichkeit, der Gesellschaft eingeschlossen und daher die Sphäre unlösbarer Konflikte. Erst die Religion, die die gesellschaftlichen Verhältnisse als das Unwesentliche anzusehen lehrt und den Menschen in ein letztes metaphysisches Sein einordnet, kann ihn von den Dualismen des sozialen und politischen Lebens befreien und durch Überwindung des Irdischen eine Versöhnung herbeiführen.

Wie man nun auch immer über sie denken mag, die Tatsache ist unbestreitbar, daß sich nicht nur das überlieferte Christentum, sondern sogar die Religion überhaupt in einer Krisis befinden. Bei der schnellen Art unseres Lebens muß mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß der Unglaube sich schnell weiter verbreiten wird; freilich ist auch aus dem gleichen Grunde eine Rückbildung zu den alten Überzeugungen nicht ausgeschlossen. Nach der Meinung der populären Aufklärer ist die Ursache der religiösen Krisis der Fortschritt der Wissenschaft, speziell der Naturwissenschaft. Prüfen wir diesen Anspruch zuerst.

Er behauptet folgendes Weltbild: Kopernikus stürzte die geozentrische Weltauffassung des Mittelalters und zeigte, daß die Erde nur ein winziger Punkt in dem mechanisch regierten Weltall ist; Darwin raubte durch seine Abstammungslehre dem Menschen auch eine Sonderstellung innerhalb der organischen Wesen. So ist das Weltall ein aus sich sinnloses Spiel gesetzmäßig wirkender Kräfte. Der Fortschritt der historischen Erkenntnis beweist zudem, daß Überzeugungen, die man bisher für spezifisch christlich hielt, sich auch in früheren Zeiten finden und jedenfalls ohne übernatürliche Offenbarung verstanden werden können. Solche Aufklärung finden wir besonders in Haeckels „Welträtsel“; kaum ein anderes Beispiel dürfte heute die Niedrigkeit der Massenintelligenz so trefflich bezeugen, wie die Verbreitung dieses Buches, die nur noch durch die der Bibel übertroffen sein soll. Schon deswegen kann von unserm besonderen Standpunkte aus diese angeblich allein wissenschaftliche Weltanschauung nicht genügen, weil sie ersichtlich nur das Extrem der alten Aufklärung wiederholt, es durch die Hinzunahme des neuen Entwicklungsgedanken nur vervollständigt.

Niemals haben Haeckel und seine Anhänger das philosophische Erkenntnisproblem, welches die Beziehung der Erkenntnis auf den Gegenstand ist, und seine weittragenden Folgen begriffen; völlig unfähig sind sie, die genetische und die kritische Fragestellung auseinanderzuhalten, und den schon hunderte Male erhobenen Einwand auch nur zu verstehen, daß eine noch so genaue Analyse des Seins, ein vollständiger Beweis der Entwicklungslehre niemals zu einem wissenschaftlich begründeten Sollen, zur Aufstellung eines allgemeingültigen Wertes führen kann. Auch abgesehen von der philosophischen Unfähigkeit dieses Monismus sind seine naturwissenschaftlichen Fehler allzu deutlich; sie bestehen vor allem in den durch unklare und ständig wechselnde Begriffsbildung erleichterten Übereilungen, die ganz vage Hypothesen als exakt festgestellte Tatsachen ausgeben, und in den Worterklärungen, die nach scholastischer Weise an Stelle induktiv erforschter und experimentell verifizierter Tatsachen Begriffe setzen, womit die Wissenschaft um keinen Schritt weiter gekommen ist. Das beste Beispiel des ersten Fehlers ist Haeckels selbstsicherer Ausweis des organischen Stammbaumes, für den zweiten ist die Erklärung des Bewußtseins und der Urzeugung charakteristisch. Da nämlich Haeckel die Unmöglichkeit des Materialismus erkannt hat und doch alle Welträtsel naturwissenschaftlich lösen will, so kehrt er zu dem Gedanken der jonischen Naturphilosophie zurück und behauptet das ständige Beisammensein von Materie (Masse und Äther) und Energie. Auch den Atomen wohne die einfachste Form der Empfindung und des Willens, besser der Fühlung und Strebung inne, eine primitive Seele ohne Bewußtsein. So ist, weil der immer beseelte Stoff nur graduelle Unterschiede aufweist, auch das Rätsel des Organischen gelöst. Wie seltsam! Aus dem bloßen Postulat des Monismus gewinnt Haeckel eine durch keine sonstige wissenschaftliche Erfahrung gestützte Hypothese; sie erreicht zudem nicht einmal ihren Zweck, sondern sein Gegenteil: sie muß das gesamte Weltall dualistisch deuten, so daß der stolze Anspruch auf monistische Welterklärung nun ausschließlich von der bloß behaupteten und gänzlich unbestimmten Einheit von Empfindung und Materie getragen wird. Die Selbständigkeit des Psychischen hat zudem bei Haeckel keinen rechten Sinn, da es seiner Meinung nach doch nur den physikalisch-chemischen Methoden unterworfen werden darf; daher seine ständige Neigung, in den Materialismus zurückzufallen. Wir haben glücklicherweise keine Veranlassung zu dem Streit über die Natur des Lebens Stellung zu nehmen und wollen nur bemerken, daß seine vollkommene Erfassung mit den Mitteln der anorganischen Naturwissenschaft bisher nicht gelungen ist; dem tatsächlichen Bestande der Biologie entspricht mehr der Neovi-

talismus, die Annahme besonderer psychischer Agentien, oder doch jedenfalls eine vorsichtige Zurückhaltung der Entscheidung, so daß auch von hier aus der Monismus unrecht erhält. Ein letzter Einwand ist in religiöser Hinsicht sogar der wichtigste. Auch Haeckel erklärt nämlich ein Welträtsel für unlösbar, die Herkunft der Substanz. Hätte er in allem übrigen recht, so würden wir doch an dieser Stelle erkennen, daß unsere Erkenntnis des Weltganzen ohne Lösung des Substanzproblems nicht viel fortgeschritten ist; vom Standpunkte der von uns früher abgelehnten realistischen Erkenntnistheorie, die auch der Monismus teilt, liegt es nach wie vor am nächsten, die Substanz auf den Schöpfungsakt Gottes zurückzuführen. Von den realistischen Voraussetzungen aus ist der theistische Dualismus, wie ihn die Scholastiker und einige moderne Realisten vertreten, die wahrscheinlichste Weltansicht; eine Stütze erhält er zudem durch den Külpe und seiner Schule jüngst gelungenen experimentellen Nachweis einer Ursprünglichkeit der höheren psychischen Funktionen, die den Menschen auch empirisch-psychologisch über das bloße Natursein hinaushebt. Führt aber der Theismus in der Bestimmung Gottes, wie wir im Einklang mit Einwänden von monistischer Seite noch betrachten werden, auf einen Widerspruch, so ist uns dies eine nachträgliche Bestätigung des antirealistischen Standpunktes. Auch die Abweichungen, die die übrigen selbständigen Führer des naturwissenschaftlichen Monismus Haeckel gegenüber behaupten, vermögen die Verurteilung dieser ganzen Richtung nicht aufzuhalten. Ostwalds Energetik versagt jedenfalls bei ihrer Übertragung auf das Psychische und das Geistesleben und führt zu bloßen leeren Behauptungen, die seinen selbständigen Gehalt, das eigentlich Wissenswerte also, außer acht lassen; der Psychomonismus Verworns, dessen Konditionalismus wir schon früher ablehnten, beruht auf dem alten längst widerlegten Argument des Konszientialismus, das, wie wir schon oben erwähnt haben, Vorstellung und Gegenstand der Vorstellung zu Unrecht identifiziert. Im übrigen gilt gegen die beiden letzten Forscher die Kritik, die wir an Haeckel übten; insbesondere verdienen sie den gleichen Vorwurf, das Problem der Erkenntnistheorie nicht gesehen zu haben.

Ist also die Ursache der religiösen Krisis der Fortschritt der Naturwissenschaft, so mag der Anhänger des überlieferten Christentums der Entscheidung ruhig entgegensehen; gibt es von hier aus keinen Grund, der das Dasein eines extramundanen Gottes zu leugnen zwänge, so bleibt sogar die Möglichkeit, daß dieser Gott sich in übernatürlicher Weise offenbart, um den Ungläubigen ein unmittelbares Zeichen seiner Macht zu geben. Die Naturwissenschaften können über das Recht des Wun-

derglaubens nicht entscheiden, da ihre Gesetze nicht denknotwendig, sondern nur induktiv gewiß sind, d. h. nur bis zum Eintritt einer gegenteiligen Erfahrung beglaubigt sind.

Wenn also wirklich der heutige Ansturm gegen das alte Christentum recht hat, so muß der Grund der religiösen Bewegung sehr viel tiefer liegen. Ich finde ihn in einer Veränderung des Lebensgefühls. Das Jenseits verliert an Interesse, und es ist bekannt genug, wie nun die Mehrzahl der aufgeklärten Menschen beim naturhaften Diesseits stehen bleibt und ihr ganzes Bemühen sich darauf konzentriert, je nach dem Temperament ein möglichst großes Quantum an sozialer Macht oder an Sinnengenuß oder eine philiströse Behaglichkeit zu gewinnen. Aber die Alternative zwischen Orthodoxie und „Aufklärung" ist nicht zwingend. Was die rein sachliche Spannung zwischen Altem und Neuem anlangt, die zunächst weit wichtiger ist als die Frage der praktischen Gestaltung, so haben wir ja von vornherein die Aufgabe der modernen Kultur dahin bestimmt, den alten Dualismus und die Aufklärung zu überwinden. Es gibt ein dreifaches gänzlich verschiedenes religiöses Verhalten. Die einen erleben in der Religion eine Abhängigkeit von überirdischen Mächten und wollen etwas haben, auf das sie in ihren irdischen Nöten unbedingt vertrauen können. Sie verehren einen Gott, der für ihr Wohlbefinden: Ernährung, Bekleidung und Gesundheit, für den Erfolg überhaupt sorgt und die Gläubigen, wenn sie bestimmte Sittengesetze eingehalten und den Versuchungen der Welt widerstanden haben, in einem ewigen Leben nach dem Tode belohnt. Kein Wunder, daß solcher Glaube, der auch in seiner geistigsten Form den Fetischismus nicht prinzipiell überschritten hat, angesichts des unendlichen Jammers und der ständigen Ungerechtigkeit aller Endlichkeit fortwährend zusammenbricht. Anders sind die religiösen Gefühle des zweiten Typus. Er will in seinem Verhältnis zu Gott ausschließlich die Lösung seiner metaphysischen Nöte; noch aber bleibt der Zustand der Trennung, der bloßen Sehnsucht, der die Erfüllung erst nach dem Tode verheißen wird. Der dritte Typus aber, der der starken selbständigen Menschen, hat die Wesenseinheit von Gott und Mensch erkannt. Weil sie wissen, daß in ihnen ein göttliches Leben vorhanden ist, so wollen sie eine vollkommene Vereinigung mit Gott, überzeugt, daß, wie sie ihres Gottes, so auch er selbst des Menschen bedarf; sie wollen das Diesseits zum Jenseits steigern und vergöttlichen, in ihm selbst die Werte der Ewigkeit erzeugen und erleben; ihnen sind wie dem zweiten Typus die endlichen Sorgen und Hemmnisse das Unwesentliche. Durch alle Geschichte hindurch, von der offiziellen Wissenschaft und Kirche in der Regel ignoriert, mißverstanden und verketzert, kehrt dieses Erlebnis echter Mystik

wieder, dessen größte Verkündiger in der Vergangenheit Buddha, Plotin und Eckehart waren, in unserer Zeit Hegel gewesen ist.

Ist solches Lebensgefühl der tiefere Grund unserer religiösen Krisis? In der Tat kann nur so das moderne Leben voll gewürdigt und als vernünftig begriffen werden. Sein Fundament ist die Autonomie der Vernunft, die mit dem dualistischen Theismus nicht vereinbar ist; denn es ist ein Widerspruch, zwei souveräne Gesetzgeber anzunehmen, von denen der eine allmächtig und mithin dem andern übergeordnet ist. Kant selbst hat nicht erkannt, daß die von ihm behauptete Autonomie des Sittengesetzes eine Umgestaltung des Gottesbegriffes notwendig machte; er verletzte vielmehr sein Prinzip durch die blasse Deutung der Religion, sie sei Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher, d. h. auf den extramundanen Gott als ihren Urheber bezogener Gebote. Trotzdem bleibt Kant der Begründer eines metaphysischen Modernismus, weshalb denn auch seine Nachfolger seinen religiösen Standpunkt überschritten; schon vorher hatte die Aufklärung auf die Selbständigkeit der Wissenschaften und des empirischen Individuums gedrungen. Die moderne technische und realwissenschaftliche Eroberung der wirklichen Welt, die die von aller Gebundenheit erlöste Persönlichkeit vollbrachte, kann demnach nicht theistisch, aber auch nicht aus bloß empirischen Prinzipien verstanden werden, da in diesem Falle der Ernst der Arbeit aus den früher erörterten Gründen, insbesondere wegen der Unendlichkeit des Gegenstandes zwecklos gewesen sein würde. So bleibt nur die Einordnung zur Mystik, die den Gegensatz von Gott und Mensch im Erlebnis der Vergottung aufhebt und deshalb alle Zwiespältigkeit der Transzendenz und Immanenz, alle Antithese des dualistischen Theismus und des sinnlichen Pantheismus überwunden hat. Freilich ist solche Wertung nicht ein einfaches Ablesen, sondern eine Ordnung der Tatsachen unter einem bereits vorausgesetzten Auswahlprinzip. Noch ist eine Auffassung nicht widerlegt, die zwar die Wirksamkeit derselben Merkmale anerkennt, ihre Verknüpfung aber so bestimmt, daß ihr die moderne Welt ein Abfall vom wahren dualistischen Glauben ist, ein Fortschritt durch sie entweder gar nicht besteht oder doch gerade in dem enthalten ist, was wir von unserm Standpunkt aus als das Unwesentliche oder sogar als das Feindliche ansehen müssen. Deshalb genügt das Kriterium des Lebensgefühles nicht, ist doch auch die Einfühlung in das, was wir als modern empfinden, zu schwer, zu mannigfaltig, als daß schon so allein über Recht oder Unrecht des Erlebnisses entschieden werden könnte. Es ist bei genauer Prüfung doch nicht unmöglich, auch solche Entwicklung zu verstehen, d. h. als notwendig zu begreifen, wie nach den

Wirrnissen und der Anmassung mystischer Religiosität die Beschränktheit des Endlichen um so stärker offenbar wird und der Theismus siegreich zurückkehrt. Wenn auch ein deutliches Gefühl sich in uns hiergegen sträubt, so kommen wir doch erst zum Ziele, wenn es gelingt, die Berechtigung des mystischen Standpunktes rein logisch zu beweisen. Diese Aufgabe ist aber bereits in dem zweiten Abschnitt des ersten Teils, bei dem Versuch, Maßstäbe zur Beurteilung der modernen Kultur zu gewinnen, geleistet worden. Die Stellungnahme zum höchsten Wert, auf die es uns dort ankam, ist notwendig mit der zum religiösen Erlebnis identisch. In positiver Hinsicht brauchen wir deshalb nur auf unsere früheren Untersuchungen und ihre Ergebnisse zurückzuverweisen; daselbst gewannen wir den mystischen Standpunkt auf rationalem Wege und bewiesen auch die Notwendigkeit eines spekulativen Wertmaßstabes für die historische Erkenntnis. Es folgt demnach, daß das Wesen der modernen Welt nur als Werden zur Mystik verstanden werden kann.

Die Meinung, die Religion und Metaphysik trennt, als ob sie voneinander ganz unabhängig seien, und der Religion die Domäne des bloßen Gefühls zuweist, unterschätzt und verkennt dessen gegenständliche Beschaffenheit. Das Gefühl bezieht sich immer auf etwas, wie man nicht in abstrakto, sondern nur in concreto etwas hassen und lieben, verabscheuen und begehren kann; und in der Tat haben ja auch alle Theologen, die wie z. B. Schleiermacher den ausschließlichen Gefühlscharakter der Religion behaupten, zugleich eine bestimmte Weltanschauung verkündigt. In der Religion ordnet sich der Mensch irgendwie kraft seines lebendigen Gefühls einem Überindividuellen unter, das er im engsten Zusammenhang mit seinen metaphysischen Vorstellungen bestimmt; so steht er mit der Totalität seiner geistigen Kräfte der Totalität des Wirklichen gegenüber. Religion ist, wenn wir sie aus Zweckmäßigkeitsgründen möglichst weitherzig definieren und von unserem besonderen Standpunkte absehen, eine gefühlsmäßige, einen Unterwerfungswillen enthaltende Stellungnahme zum Ganzen der vorgestellten und erdachten Welt. Durch den Einfluß Albert Ritschls ist bei den protestantischen Theologen die noch heute sehr einflußreiche befremdliche Meinung zur Herrschaft gelangt, Religion und Metaphysik seien gänzlich verschieden. Diese Behauptung gründete sich auf eine willkürliche Einschränkung der philosophischen Disziplin; es ist gar nicht wahr, wie Ritschl meinte, daß die Metaphysik gegen den Art- und Wertunterschied von Natur und Geist gleichgültig sein müsse. Wenn dies aber der Fall wäre, so müßte doch der gleichwie gewertete Gegenstand des religiösen Glaubens objektive Existenz beanspruchen,

da sonst Überzeugungen vom Dasein Gottes, der sittlichen Weltordnung usw. ebensogut Illusionen sein könnten. Der ganze Standpunkt der Zweiprovinzentheorie beruht, ob zugestanden oder nicht, auf dem Phänomenalismus, insbesondere der praktischen Vernunft Kants, und gerät deshalb schon mit der heute sich vorbereitenden Verdrängung des subjektiven Idealismus, mit der Verstärkung der realistischen Position in unlösbare Schwierigkeiten. Nicht einmal die Fassung, die die Radikalen hieran anschlossen, dürfen wir zugestehen: das Wesentliche an der Religion sei allein die Stärke des Gefühls, und nur die Unvollkommenheit unserer Ausdrucksmittel zwinge dazu, gegenständliche Bestimmtheiten mithineinzunehmen, die an sich betrachtet gleichgültig seien, weil sie nur versuchten, das Unsagbare symbolisch und ohne Anspruch auf Adäquatheit zu deuten. Jedenfalls verfehlt der Anhänger solcher Religiosität in einem Zeitalter, in dem das Gegenständliche bezweifelt wird, seine Absicht, ein volles, den ganzen Menschen umfassendes und befriedigendes Erlebnis zu gewinnen; denn das bloße Gefühl ist eine künstliche Abstraktion, die bestimmte Seelenteile, insbesondere die Vernunft, gegen alle psychische Realität zur Unterordnung, ja zur Ausschaltung verurteilt. Zu diesem psychologischen Grunde der Abwehr kommt der logische hinzu: wenn eine Metaphysik möglich ist, so gilt es immer wieder von neuem nachzuprüfen, in welchem Sinne das göttliche Geheimnis begriffen werden kann, wo sich sensus proprius und sensus allegoricus scheiden. Auch wende man nicht ein, die religiösen Genies seien gerade die großen Irrationalisten gewesen und nur so hätten Jesus und Luther ihr Werk vollbracht, das den begrifflichen Bestimmungen der Theologen und Philosophen überlegen sei. So unbezweifelbar dieser Tatbestand ist — Luther hat übrigens zugleich auch begrifflich gedacht —, der Wandel der Zeiten läßt sich nicht austilgen. Wir sind, was schon frühere Betrachtungen betonten, zu intellektuell geworden, als daß heute eine neue religiöse Bewegung auf Grund eines Subjektivismus dauernden Erfolg verspräche. Die Intensität des Nacherlebens haftet alsdann an dem unmittelbaren persönlichen Eindruck und schwindet mit ihm langsam dahin. So außerordentliche Nachteile diese Tatsache hat, jedenfalls ist auch ein Vorteil vorhanden: die religiösen Erlebnisse sind jetzt allgemeingültig und verbürgen aus eigener Gesetzmäßigkeit heraus ihre Zukunft. Auch sie müssen natürlich wie jede große Tat persönlich erlebt werden, und wir wissen schon: der Antagonismus zwischen Rationalismus und Leben ist wenigstens für den einzelnen nach seinen subjektiven Bedingungen auflösbar, so daß auch jetzt sehr starke persönliche Taten möglich bleiben. Freilich nur für die wenigen, die entweder besonderer Gnade teilhaftig geworden

sind oder Muße und Fähigkeit zur metaphysichen Spekulation haben. Wieder bestätigt sich uns, was wir oben allgemein bemerkten, daß in einem Zeitalter, das die Bewegung freier Kräfte gestattet, die Massen zwar zu herrschen scheinen, in Wahrheit aber verlieren müssen. Doch die praktische Frage, die hierdurch gegeben ist, wie nämlich wahre Aufklärung möglich sei, soll in einem anderen Zusammenhang erörtert werden.

Es bleibt uns noch die wichtige Aufgabe, zu den religiösen Einzelproblemen Stellung zu nehmen, was von dem jetzt gewonnenen allgemeinen Standpunkte keine neuen Schwierigkeiten bereitet. Im ersten polemischen Teil holen wir zugleich nach, was eben schon angedeutet und im sechsten Kapitel sogar vorausgesetzt wurde, die Aufzeigung des Widerspruchs, mit dem der Theismus in seiner gewöhnlichen Fassung unaufhebbar behaftet ist. Wir sprechen ihn so aus: Entweder hat der Mensch einen freien Willen oder nicht. Im ersten Falle ist Gott nicht allmächtig und nicht allweise, im zweiten ist er der Urheber des physischen, intellektuellen und moralischen Übels, d. h. der Leiden, des Irrtums und der Sünde der endlichen Wesen und also nicht allgütig; selbst im ersten Falle ist er für das Übel mitverantwortlich. Diese Alternative ist vollkommen zwingend. Nur der Glaube an das logisch nicht Vereinbare mag über sie hinwegkommen; wer an solchem Widerspruch Freude hat, den kann man nicht widerlegen, doch hat sein Urteil einen Anspruch auf allgemeine Geltung eingebüßt. Denn er müßte weit mehr behaupten als das leicht gemachte Zugeständnis enthält, das Wesen der Gottheit brauche nicht vollkommen begrifflich umschrieben zu werden; wenigstens die widerspruchslose Möglichkeit seines Gottes müßte der Gläubige beweisen. Aus diesen Schwierigkeiten ist die Prädestinationslehre Augustins und Calvins erwachsen, die uns einerseits folgerichtig, andererseits als äußerst ungerecht erscheint; daher stammt auch der Streit über Gottes Verhältnis zur Sittlichkeit, indem Thomas und Leibniz die perseitas boni lehrten, Occam dagegen, Gott habe auch Entgegengesetztes als sittlich befehlen können. Den letzten Konflikt scheint mir allerdings der Thomismus durch die glückliche Wendung gelöst zu haben, Gott habe nicht anders gekonnt als die bestimmten Sittengesetze zu geben, weil er in seiner Weisheit sie allein als gut erkannt habe. Aber alle Versuche der Theodicee, die Leibniz zusammenfaßte, sind fehlgeschlagen. Wenn er das metaphysische Übel, die Unvollkommenheit, insbesondere den Irrtum dadurch rechtfertigt, sie sei mit dem Begriffe des endlichen Wesens gesetzt, da nur Gott vollkommen sein könne, so wenden wir ein, wozu denn die Schöpfung? Daß Gott aus Güte ein niederes Dasein ins Leben rief, ist eine unbefriedigende Paradoxie; das Motiv, alle Stufen der Realität müßten ver-

treten sein, ist ein ästhetisches und führt bereits zu einem anderen Gottesbegriff. Unter dem physischen Übel versteht Leibniz die Schmerzen, die er mit dem Optimismus der Aufklärung als quantitativ gering und sodann als Mittel des Guten und als Strafe zum Ansporn der Besserung ansieht. Den Umfang dieses Übels schätzen wir anders als Leibniz ein und bestreiten, daß es durch geheime teleologische Funktion vollständig erklärt werden kann; im übrigen kehrt hier der gegen die Unvollkommenheit vorgebrachte Einwand wieder. Die Deutung als Strafe setzt die Freiheit des Menschen voraus und hebt die Allmacht Gottes auf. Alle Versuche, über diese Antinomie hinwegzukommen, sind leere Spitzfindigkeiten. So stimmt Leibniz mit den Scholastikern überein, das moralische Übel, die Sünde diene der Besserung, es sei von Gott nur gestattet auf Grund der Notwendigkeit, die es mit dem Besseren verknüpft, er sei die Ursache des Realen im Übel, der Mensch die des Formalen. Eine Freiheit, in die sich das endliche Wesen mit einem anderen teilt, wobei ihm zudem die ganze Verantwortung gelassen wird, ist ebenso sinnlos wie eine Zerlegung der Allmacht. Das alte Argument Augustins, das Spinoza am eindringlichsten wiederholte, das Übel sei nur eine Beraubung des Seienden, demnach ein bloß Negatives, von dem Gott frei sei, ist eine rationalistische Verflüchtigung des erhabenen Problems, die des Gegenstandes wenig würdig ist. Die Begrenztheit der Macht gibt übrigens Leibniz selbst zu, wenn er meint, Gott sei gebunden an die ewigen Wahrheiten, die an Stelle des Stoffes bei Plato und Aristoteles treten. Und doch soll andrerseits umgekehrt das Zwischenglied der Wahrheit die Vereinbarkeit von Allmacht und Freiheit beweisen: Gott habe die Verdammnis bestimmt, weil er in seiner Allweisheit von Ewigkeit her bestimmte Menschen als hartnäckige erkannt habe. Was man voraussehen kann, ist aber notwendig determiniert; der Einwand, Gott kenne nur die zeitlose Wahrheit, beruht auf einer falschen Verselbständigung der Wahrheit an sich, die wir bereits in früherem Zusammenhang zurückwiesen. Ehe der reale Sachverhalt da war, konnte niemand seine Wahrheit wissen, falls die Handlung wirklich aus freier Entscheidung hervorging.

Kann der dualistische Theismus die Beziehung Gottes auf die Welt, insbesondere den Menschen und sein Schicksal, nicht befriedigend auflösen, so dürfen wir erwarten, daß ihm auch der Beweis für die Existenz beider Bezugsglieder, Gottes selbst und der Freiheit des endlichen Wesens, nicht gelingt. Dies läßt sich verhältnismäßig leicht zeigen. Der ontologische Gottesbeweis verfehlt sein Ziel, weil er zu Unrecht dem Gedankeninhalt gegenständliche Realität zuschreibt; erst vom Standpunkte des objektiven Idealismus, dem das Absolute als Geist, als Begriff real ist, erhält er einen Sinn, ist jetzt aber eine bloße Tautologie und behauptet

zudem einen antidualistischen Gottesbegriff. Den logischen oder noetischen Beweis haben wir schon früher abgelehnt; der kausale oder kosmologische übersieht, daß es ein uns unbekanntes immanentes Prinzip der Weltveränderung geben kann, und muß, indem er sich auf den Ursprung Gottes besinnt, seine Frage erneuern. Der Beweis aus der Weltzweckmäßigkeit ist total irrational. Von einem Standpunkte, der eine metaphysische Orientierung erst sucht, gibt es keinen objektiven Maßstab, der den Umfang des Teleologischen und des Dysteleologischen gegeneinander abzuwägen gestattet. Wir verstehen alsdann ebensogut die begeisterten Verkündiger des Göttlichen in Natur und Geschichte wie Schopenhauers Anklagen gegen den ruchlosen Optimismus, gegen die Welt, die schlechteste aller möglichen. Am ehesten werden wir noch dem Pessimismus recht geben, daß ein Aufrechnen überhaupt unzulässig ist, daß jedes Elend ein für sich erlebtes Faktum ist, daß durch einen Überreichtum an anderer Stelle schlechterdings nicht wieder gut gemacht werden kann. Auch hinsichtlich des Freiheitsproblems kommen wir nicht zum Ziele. Früher haben wir die sittliche Freiheit, d. h. das Recht zu bestimmen, was gut und böse ist, sowie die überindividuelle Freiheit begründet. Jetzt handelt es sich um das genetische Problem, das Verhältnis der Handlungen eines Menschen zum Kausalgesetz. Da dieses eine notwendige Verknüpfung behauptet, so ist die von der Scholastik erfundene „nicht notwendige Ursache" ein Selbstwiderspruch. Im allgemeinen besitzen wir die äußere Freiheit, die des Handelns, und ferner als einen besonderen Vorzug die des Wählens, die Möglichkeit der Selbstbestimmung oder der inneren Determination. Aber diese „Kausalität der Persönlichkeit" ist keine Freiheit im strengen Sinne, da infolge der Geschlossenheit des Kausalzusammenhanges das, was der einzelne aus sich zu machen imstande ist, zuletzt auf Bedingungen zurückweist, die außerhalb seines Ichs liegen. Der Versuch Kants und Schopenhauers, diese Schwierigkeit durch die Lehre vom intelligiblen Charakter zu beseitigen, gelingt nicht, weil er auf einen Widerspruch führt. Hiernach setzt sich nämlich der Mensch — sei es in der einzelnen Willenstat oder als Gesamtcharakter — mit unbedingter Freiheit selbst, während der empirisch notwendige Zusammenhang der Erscheinungen gewahrt bleibt. Dies ist aber in beiden Fällen unmöglich, wenn wirklich eine Handlung stattfindet, die eine Reihe aus sich heraus absolut frei beginnt.

Dennoch aber bin ich der Überzeugung, daß uns, wenn auch in veränderter Gestalt, der alte Gott noch lebt, daß die Ewigkeitswerte der Religion durch die Tiefe ihrer Einsicht mit Leichtigkeit die Ansprüche der Aufklärung besiegen. Wir haben nur den mystischen Stand-

punkt im einzelnen weiterzuführen und werden alsdann ohne Schwierigkeit über die Widersprüche des gewöhnlichen Theismus hinwegkommen. Die Mystik ist am weitesten von jenem Pantheismus entfernt, der, ein „höflicher Atheismus", wie Schopenhauer allen Pantheismus nannte, einfach die Summe der sinnlichen Dinge Gott nennt. Ihr ist die Endlichkeit die in Raum und Zeit eingeschlossene Erscheinung, die im Prozesse ihre Identität mit Gott erkennt und so an seinem zeitlosen Werden teilhat; so begreift sich der Mensch, indem er unendliche Subjektivität wird, selbst als Moment des Unendlichen und gelangt mit ihm zur Versöhnung. Dualistisch ist diese Religiosität, weil sie das Zeitliche und das Zeitlose, Erscheinung und Wesen trennt und insofern dem alten Gegensatz zwischen Gott und der Welt zustimmt; monistisch ist sie, weil ihr die Vermittlung des Zeitlichen zum Wesen, zur teleologischen Notwendigkeit des Zeitlosen selbst gehört. So ist Gott der ewig Werdende, dessen Selbstbewußtsein sich ständig vervollkommnet, wenn die endlichen Wesen sich vergotten und in immer neuen Stufen und Erlebnissen den geistigen Weltgrund, die Weltidee erkämpfen. Jetzt sind die Widersprüche des dualistischen Theismus mit einem Schlage beseitigt; nun erst hat das Dasein einen selbständigen Wert, und das Übel jeder Art, das die Erfahrung aufweist, ist unbefangen in seiner metaphysischen Größe anerkannt. Damit ist die abstrakte Weltanschauung, die wir hier ständig bekämpft haben, nun auch aus ihrem letzten Schlupfwinkel, der dualistisch-theistischen Religion, vertrieben worden, das Gemeinsame zwischen ihr und ihrer Feindin, der Aufklärung erkannt. Der „Zustand des unglücklichen Bewußtseins", wie Hegel den Standpunkt nannte, der die Wesensverschiedenheit von Gott und Mensch lehrt, ist zur Erkenntnis der Einheit beider aufgehoben und versöhnt worden. Jetzt können wir auch das Freiheitsproblem befriedigend auflösen. Denn weil es für den einzelnen keine Möglichkeit gibt, absolut frei zu handeln, was ja auch jeden überindividuellen Prozeß aufheben würde, so bleibt zuletzt das, was er erreichen kann, Sache der Gnade. Dennoch trügt aber nicht einmal das absolute Freiheitsbewußtsein, sobald wir es richtig verstehen. Wenn nämlich, wie wir früher begründeten, das Sein überhaupt frei ist und seine Notwendigkeit nur aus ihm selbst stammen kann, so nimmt auch der Mensch in dem Maße, als er göttlichen Ursprungs ist und ihn im Selbstbewußtsein zurückerobert, an der Freiheit des Ganzen teil. Dies können wir uns auch durch unsere früheren Ausführungen verdeutlichen, wonach die Vielheit notwendig dem Einen zukommt und das Einzelne sich selbst Gesetz sein kann. Der

Mystiker kennt daher auch nicht mehr den Gegensatz zwischen Fremd- und Eigenerlösung, zwischen Heteronomie und Autonomie. Ihm, der verstanden hat, daß alle Sittlichkeit nur metaphysisch begründbar ist und sich erst in der Religion vollendet, ist es ein erhabener Vorzug des Menschen, sündigen zu können, denn nur so beweist er sich als gottähnlich, als Geist, der zur zweiten Geburt berufen ist, weil er überwinden und zu seinem Teil an der ewigen Schuld des Daseins abtragen kann. Die Seligkeit, die die Abstraktheit der dogmatischen Religionen erst nach dem Tode erlaubte, wird ihm in jedem Augenblick in seinem Erlebnis selbst, der zeitlosen Anschauung der Gottheit zuteil. Dagegen widerspricht eine Unsterblichkeit des bestimmten endlichen Wesens nicht nur der psychologischen Erfahrung, die Bewußtseinsvorgänge nur in unauflösbarer Verknüpfung mit mechanischen Korrelaten kennt, sondern ist überhaupt mit dem mystischen Standpunkt unvereinbar, da alsdann doch wieder das von der Welt getrennte Jenseits zur Heimat des Menschen wird und so die Versöhnung des Dualismus und Monismus aufgehoben wird. Die Teleologie des Todes ist aber diese: er ist allem Gewordenen notwendig, damit Platz werde zu neuem Leben, zu neuen Stufen des Weltgeistes. Nur darauf könnte sich das gläubige Gemüt zur Rechtfertigung der persönlichen Unsterblichkeit berufen, die Gerechtigkeit verlange einen Ausgleich, daß allen Menschen nach ihren irdischen Taten vergolten werde. Solche Überzeugung war es, die Kant zur Aufstellung seiner zu Unrecht viel gescholtenen Postulate bewog, und häufig scheint es, als ob er selbst daran Anstoß genommen hätte, daß sein Eifer für die Gerechtigkeit ihn in den zuerst so scharf abgelehnten Eudämonismus und in das Lohn- und Strafensystem zurückführte. Doch können wir uns glücklicherweise von ihm, der für immer alle wahre, d. h. freie Sittlichkeit beeinträchtigen muß und somit von allem Anthropomorphismus befreien, da wir die Voraussetzung Kants, die absolute Freiheit des Individuums, nicht anerkennen und dafür umsomehr von der Wirksamkeit der Gnade überzeugt sind. Ein Leben nach dem Tode erübrigt sich zudem, weil es zwar unsere Erkenntnisse im einzelnen unendlich mehren könnte, dennoch aber, wie der Mystiker überzeugt ist, keine völlig neuen qualitativ verschiedenen Einsichten ermöglichen würde. Das Gebet ist ihm nicht die Eitelkeit des Subjekts, zugunsten seiner endlichen und daher gleichgültigen Nöte den Weltlauf verändern zu wollen, wäre es doch auch Gottes unwürdig, sich um die Nichtigkeiten des Wohlergehens zu kümmern, wie ihm der erste der oben genannten religiösen Typen zuschreibt. Das Gebet ist vielmehr eine von den vielen Möglichkeiten, die göttliche Kraft an sich zu ziehen, damit wir erkennen: Leiden ist, wie Eckehart sagt, das schnellste Roß, das zur Vollkommen-

heit führt, und in dem übrigbleibenden Rest wesenloser Schein, die Macht des in Gott von ihm selbst abgefallenen Lucifers. Dies ist natürlich nicht so gemeint, als ob unser endliches Schicksal und die persönlichen Beziehungen unserer sozialen Existenz uns nun überhaupt gleichgültig sein sollten, vielleicht werden wir sie jetzt in ihrer unwiederholbaren Einmaligkeit sogar tiefer erleben; nur in letzter Hinsicht — so sollen wir leben — kommen sie nicht in Betracht. Die Kirche aber, in der sich solche Religion allein wahrhaft heimisch fühlt, ist die unsichtbare, das heilige Schweigen.

Schon vorhin haben wir gezeigt, daß das Wesen der modernen Welt nur als Werden der Mystik verstanden werden kann; zur Vervollständigung unserer Betrachtungen wollen wir jetzt zum Schlusse einen besonderen Beweis dafür führen, daß auch die Religionsphilosophie unserer Zeit zu solchem Ziele hindrängt. Von dem genügend betrachteten Realismus sehen wir dabei ab; für ihn fällt jedenfalls im allgemeinen die wissenschaftliche Forschung und die Gotteserkenntnis auseinander. Im übrigen ist die moderne Religionsphilosophie erst auf dem Wege zur Mystik; sie ist noch in verschiedenem Grade subjektiver Idealismus und kann deshalb dem Skeptizismus nicht standhalten, der ihm — rein sachlich gewertet — immer überlegen ist. Doch scheint die innere Entwicklung dieses Idealismus die Gewähr tieferer Erfüllung in sich zu tragen. In seiner rohesten Form, dem Pragmatismus, ist er freilich geradezu empörend. Wie man auch immer über seinen früher abgelehnten Wahrheitsbegriff urteilen mag, seine Übertragung auf das religiöse Gebiet ist geradezu frivol, darf man doch hiernach an Gott glauben, weil auch dies nützlich ist und kein Grund dagegen spricht! Diese Erfindung des amerikanischen Geschäftsgeistes zeigt durch soziale Auflösung des Wertbegriffs die theoretisch deutlichste Tendenz, die Kultur durch die Zivilisation zu verdrängen, und beweist, wie schrecklich im rationalistischen Massenzeitalter der gesunde Menschenverstand werden kann, der heute, wie wir wissen, am wenigsten den Problemen der Weltanschauung gewachsen ist. In der idealistischen Philosophie Deutschlands ist bei den Rationalisten der Marburger Schule die Religion vollkommen in der Sittlichkeit, einer abstrakten Humanität, aufgegangen, kann doch auch für diese Erkenntniskritik gar kein Gegenstand der religiösen Verehrung vorhanden sein, da er ja erst durch die Wissenschaft erzeugt sein müßte; dem Menschen, der nach Versenkung in Gott dürstet, wird statt ihrer die ewige Unvollendbarkeit des Gedankenfortschrittes geboten. Diese Schule kann uns in religiöser Hinsicht nichts bieten. Anders als sie hat Euckens Religionsphilosophie bei denen großen Erfolg gehabt, denen Gefühle und ungeklärte Begriffe genügen, wenn

sie dafür Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse eintauschen. Das immer wiederkehrende Thema Euckens ist dieses: was wäre der Mensch, wenn es dies nicht gäbe, die Selbständigkeit eines Geisteslebens, in dem eine neue Wirklichkeit aufsteigt! Leider hat er jedoch niemals versucht, seine Grundbegriffe in klarer Erkenntnistheorie zu beweisen, was freilich einigermaßen dadurch entschuldigt wird, daß nach ihm das Leben über das Erkennen erhaben ist. Zwar findet er die geistige Tat im Diesseits, doch soll trotzdem das absolute Leben weltüberlegen sein. So bemüht sich Eucken vergeblich, die Scheidung von Dualismus und Pantheismus zu überwinden, und seine Absicht, die Gegensätzlichkeit des Menschlichen und Göttlichen zu vermeiden, weil sich beide gegenseitig entwickeln und bekräftigen, bleibt bei der Abstraktion stehen. Man erkennt jedoch leicht, daß der wesentliche Kern dieses Idealismus zur Mystik drängt: Euckens Begriff des aller Naturerfahrung überlegenen Geisteslebens enthält nahezu dasselbe, was wir als Wertwirklichkeit bezeichneten, und in seiner Polemik gegen das Verstandeserkennen verbirgt sich die mystische Einsicht, deren Recht wir früher bewiesen haben, daß es einen ganz anderen Zusammenhang der Dinge gibt als den, den die Einzelwissenschaften aus sich gewinnen. Weil er aber auf halbem Wege stehen blieb, deshalb konnte ihm seine Absicht, den Ernst der Sündenreligion gegen den sinnlichen Pantheismus zur Geltung zu bringen, nicht gelingen; daher kommt es, daß sein Idealismus, der von der geistigen Tat im Diesseits ausgeht, ihren metaphysischen Sinn aber nicht begrifflich bestimmen kann, ganz gegen den ursprünglichen Willen seines Autors oft genug einen weichen, allzu freundlichen Charakter erhalten hat. Troeltsch hat die Wertphilosophie der süddeutschen Schule, die, wie wir früher gezeigt haben, beim subjektiven Idealismus stehen geblieben ist, religionsphilosophisch vertieft. Sein Ausgangspunkt war hierbei der erfahrungsimmanente Rationalismus Kants. Die von uns abgelehnte und gerade hier sehr bedenkliche analytische Methode verrät die Fragestellung, welches das apriorische Bewußtseinsgesetz sei, das sich in der Tatsächlichkeit des religiösen Lebens äußere. Er findet es selbst erst in der Entscheidung, die in der Bewältigung des bloß Tatsächlichen die Wahrheit schafft. So schwebt sein religiöses Apriori in der Luft; seine Beziehung auf die objektive Weltvernunft galt es erst zu beweisen. Eine geglaubte, gefühlte Objektivität, eine ererbte Gewißheit hilft uns nicht weiter. So kam auch Troeltsch nicht zur Synthese, daher seine Übereinstimmung mit Eucken, seine Ablehnung des Pantheismus, den er als die Vollendung der mathematischen Naturwissenschaft statt als teleologische Selbstentfaltung der Idee ansieht und daher für den Tod aller wirklichen Religion hält. Und doch liegt ein my-

stisches Bekenntnis in dem Glauben „an die verborgene Einheit der kosmischen Vernunft, in der Allgemein-Notwendig-Rationales und Tatsächlich-Individuell-Gegebenes zusammen sind." Jüngst hat denn auch Troeltsch anerkannt, daß man wieder zu Eckehart gelangen müsse. Im übrigen gilt zu seiner Kritik dasselbe, was wir soeben über Eucken sagten. Jetzt ist auch die zunächst befremdliche Tatsache verständlich, daß die eben genannten Denker trotz ihrer Gegensätzlichkeiten die Philosophie Bergsons begrüßen; sie verraten so den subjektiven Charakter ihres Idealismus. Bergson verkündigt, daß die Wissenschaft dem Leben ewig fremd sei, das wir nur durch Intuition zu erreichen vermögen; dann erkennen wir, wie sich das Leben in immer neuen Gestaltungen in absoluter Freiheit gebiert. Der Grund der Absage an die Wissenschaft ist derselbe, der Hegels Dialektik zu einem Teile bestimmt hat, die Unfähigkeit der Verstandesbegriffe, das wirkliche Dasein auszusagen, und schon deshalb ist Bergsons Standpunkt ein Rückschritt gegen Hegel, weil dieser die Dialektik begründen wollte. Warum diese Kritik der Wissenschaft unberechtigt ist, haben wir früher gesehen. Der große Unterschied beider spekulativer Systeme liegt darin, daß das eine mystisch, das andere biologisch ist. Denn wenn Bergson mit Recht einen neuen metaphysischen Lebensbegriff neben den der Biologie stellt, so kommt er doch selbst über ihn nicht hinaus, da sein élan vital des objektiv-idealen Sinnes entbehrt. Seine Apotheose der Zeit zerstört sogar den Persönlichkeitsbegriff und wertet trotz der Absage an die quantifizierende Betrachtung ein Neues nicht wegen der inhaltlichen Bedeutung seiner einzigartigen Beschaffenheit, sondern allein aus der negativen Bestimmtheit, ein Anderes als das Bisherige zu sein. Ich kann diese viel bewunderte Philosophie nur als das Bild eines Zeitalters verstehen, das rastlos ohne Befriedigung Neues zu schaffen verurteilt ist — so wie manche (meiner Meinung nach mit Unrecht) die Musik Regers empfinden als ein immer wieder neues Einsetzen ergebnisloser Klangfolgen. Gegen eine Intuition, deren Recht nicht durch mittelbare Reflektion begründet ist, richten sich natürlich die Bedenken, die überhaupt die Erlebniswahrheiten ablehnen lassen; selbst wenn wir wollten, so würde uns doch heute die Naivität fehlen, die zum Gelingen notwendig ist. Doch ist auch Bergsons Philosophie insofern eine Vorstufe zur Mystik, als sie einen von aller einzelwissenschaftlichen Erfahrung verschiedenen Lebenszusammenhang zur Geltung bringen will.

Von solcher Methode ist der objektive Idealismus Wundts weit entfernt; er mußte deshalb abstrakt bleiben. Zudem ist seine Begründung falsch, die statt von einer kritischen Problemstellung von einem psychologisch-historischen Tatbestand, der ursprünglichen Ununterschiedenheit

von Subjekt und Objekt ausgeht und hieraus die Einheit der von den Einzelwissenschaften erschlossenen Realitäten ableitet. Die Psychologie, die nach Wundt eine Wissenschaft der unmittelbaren Erfahrung ist und die Ursprünglichkeit des Willens lehrt, wird bevorzugt; daraus folgt dann eine voluntaristische Metaphysik, die auf Grund des Einheitspostulates nach empirischer Methode erschlossen ist, wobei freilich der Realitätssinn der von den Einzelwissenschaften behaupteten Tatsachen ganz problematisch wird. Das Endergebnis Wundts ist ein Bekenntnis zum Panentheismus, der die Einheit Gottes und der Welt und zugleich seine Überlegenheit lehrt, und die Idealisierung der ständig fortschreitenden jetzt durch die Wissenschaft geleiteten Kulturmenschheit. Die Versöhnung des Gegensatzes ist aber in diesem Gottesbegriff nur äußerlich und entbehrt des Sinns der Vielheit. Nur von dem schon früher abgelehnten Standpunkt, der die selbständige Realität eines Volksgeistes lehrt, kann der unpersönliche Kulturfortschritt ein höchstes Ideal sein — ganz abgesehen davon, daß auch hier die Endbefriedigung niemals zuteil wird. Wundt hat als der größte bewunderungswürdige Gelehrte unseres Zeitalters das Kulturproblem der Wissenschaft nicht gesehen, womit denn auch sein mangelhaftes Verständnis für Nietzsche zusammenhängt. Ohne weiteres läßt sich erkennen, daß die für Wundt unlösbaren Schwierigkeiten durch den Übergang zur Mystik beseitigt werden.

Am nächsten erscheint unser Standpunkt unter den heutigen Strömungen dem „konkreten Monismus“ Eduard von Hartmanns und seiner modernen Anhänger, insbesondere Drews' zu stehen. So unzweifelhaft Verwandtschaften bestehen, so halte ich doch gerade diese Philosophie für abstrakt, wie man von vornherein vermuten darf, wenn man sich erinnert, daß kaum ein anderer Philosoph so wie Hartmann sein System ausgedacht, aus verschiedenen Philosophien zusammengesetzt hat. Angeblich exakter als die frühere Spekulation geht diese Schule von der Erfahrung aus und sucht die die Vielheit verknüpfende Einheit, um so zur absoluten Weltsubstanz zu gelangen. Dabei macht man sich ganz abhängig von dem Argumente der Gleichheit des in Wechselwirkung Befindlichen, das wir nur sehr vorsichtig verwandten. Die Lehre von den Kategorien behauptet ihren transsubjektiven Gebrauch, hält aber an ihrem Charakter als Verstandesformen fest, die nun ihren philosophischen Ort als „unbewußte Intellektualfunktionen“ erhalten. Die Erkenntnistheorie des Realismus ist jedenfalls demgegenüber eine sehr viel einfachere Hypothese. Unter Zugrundelegung der Erfahrung ermöglichen sich nun die Hartmannianer, zwei Attribute des Absoluten zu behaupten, das Logische und das Alogische, während das Absolute selbst als übernatürlich und unbewußt gilt. Dieses Ergebnis

ist schon deshalb unsicher, weil, wie wir wissen, der Schluß von der Folge auf den Grund mehrdeutig ist, dieselbe Wirkung von einer anderen Ursache hier, z. B. von dem Selbstbewußtsein Gottes gesetzt sein kann. Auch interpretieren wir ja die Erfahrung ganz anders, die bei den Hartmannianern ganz im analytischen Sinne, wie Wissenschaft möglich ist, den Ausgangspunkt bildet. Wer nicht den Wert als konstituierendes Merkmal der Erfahrung entdeckt, was freilich nur einer synthetischen Methode gelingt, bleibt notwendig abstrakt. So fehlt Drews ein überempirischer Sinn des Werdens, nachdem der greisenhafte eudämonistische Pessimismus des Meisters aufgegeben wurde; daher auch seine Geneigtheit, sich mit dem naturwissenschaftlichen Monismus trotz Erkenntnis seiner Unzulänglichkeit zu verbinden. Das Weltbild wird ihm durch die absolute Ruhe der Substanz bestimmt, die Vielheit, die man anzuerkennen sich rühmt, hat keine metaphysische Bedeutung und eben deshalb fällt trotz gegenteiliger Behauptung die Konkretheit aus. Die Absicht der mystischen Versöhnung gelingt nicht; auch dieser Monismus ist nur ein Übergang.

Ist demnach unser Nachweis gelungen, daß die moderne Religionsphilosophie nur dann als vernünftig begriffen werden kann, wenn sie zur Mystik überschritten wird, so bleibt uns nur noch übrig, die geringfügigen Abweichungen unseres Standpunktes von dem Eckeharts und Hegels zu erläutern. Beide scheinen nämlich neben dem Gott, der des Menschen bedarf, noch einen andern dualistisch-theistisch begriffenen Weltschöpfer anzuerkennen. Obwohl sie nämlich überzeugt sind, daß bereits dem Einen die notwendige Vielheit zukommt, so betonte doch Eckehart, daß die endliche Welt in einem bestimmten Augenblicke erschaffen worden sei, und Hegel stellte in seiner Logik Gott dar, wie er vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Wesens war. So wenig dies ein Widerspruch ist, so erhalten wir doch alsdann dasselbe Problem der Weltschöpfung wie vorhin, das, wie wir betrachteten, der dualistische Theismus nicht befriedigend auflösen kann. Die Frage, weshalb die ungeschaffene Existenz in die Zeitlichkeit eintritt, warum, um mit Hegel zu sprechen, die Idee die Natur aus sich entläßt, bleibt unbeantwortet. Bei Eckehart kommt hinzu, daß für ihn jedes Zwischenglied zwischen Gott und dem Menschen ausfiel; so predigte er die Alleinheit Gottes und verurteilte doch zugleich alles „Kreatürliche", d. h. das Zeitliche als Sünde. Hier war die Geschichte nur in Übereinstimmung mit der früher betrachteten allgemeinen Weltanschauung des Mittelalters anerkannt. Erst Hegel eroberte einen teleologischen Gesamtzusammenhang der Vielheit, indem ihm der religiöse Prozeß nur das erhabenste Beispiel der allgemeinen dialektischen Entwicklung ist,

und zeigte in concreto, wie in der Vielheit der wirklichen Welt der zeitlose Glanz der Idee wohnt. Doch das Problem der Doppelheit des metaphysischen Prozesses hat auch er nicht gelöst. Indes können wir diese Schwierigkeiten wohl bezwingen, wenn wir uns entschließen, das zeitlose Werden Gottes als Zeichen der Unvollkommenheit anzusehen. So erklärt sich die Notwendigkeit der endlichen Geister, an dem Erlösungsprozess teilzunehmen; sie sind nicht nur abgesehen von der Form der Endlichkeit metaphysische Wesen, sondern haben außerdem ihr Korrelat in der allgemeinen Erlösungsbedürftigkeit und Unvollkommenheit des Unerschaffenen und erhalten von hier aus ihre Aufgabe. Daher ist die Welt in Zeit und Raum ewig wie das Dasein Gottes selbst zeitlos. Deshalb gibt es auch im wesenlosen Scheine, insbesondere im sozialen Leben, dem Körper des metaphysischen Lebensinhaltes der Menschheit, ebensowenig eine vollkommene Teleologie wie in der Natur; ja nicht einmal im geschichtlichen Leben selbst ist alles vernünftig. Daß Gott deshalb nicht nur im einzelnen Menschen zum Selbstbewußtsein gelangt, ist selbstverständlich; er ist wirklich das Reich der ewigen Wahrheiten, wie als Schlußergebnis aus den gesamten metaphysischen Erörterungen, nicht aber aus dem bloßen Begriff der Wahrheiten an sich folgt. Weil Eckehart und Hegel den alten Dualismus noch nicht völlig überwunden haben, halten sie auch beide an der individuellen Unsterblichkeit fest. Doch betonte der große Prediger immer wieder, daß die Seligkeit nach dem Tode keine Steigerung gegenüber der schon jetzt erreichbaren bedeute. Es ist bekannt, daß die Zersetzung der Hegelschen Philosophie mit der kritischen Frage beginnt, wie das überlieferte Dogma mit dem panlogistischen System vereinbar sei. Was uns sonst von ihm trennt, insbesondere in der Methode der Begründung, haben wir schon früher erörtert.

VIERZEHNTES KAPITEL

DAS WESEN DES CHRISTENTUMS UND DER CHRISTLICHEN KIRCHEN

Bisher haben wir absichtlich nur von der Religion im allgemeinen gesprochen und jede Stellungnahme zum Christentum vermieden. Sie gilt es jetzt nachzuholen. Da erhebt sich die berühmte oder berüchtigte Frage nach dem „Wesen" des Christentums und, wie es scheint, müssen wir uns jetzt bei den Theologen Auskunft holen, die auf Grund ihrer historischen Untersuchungen eine Antwort gefunden haben. Glücklicherweise ist jedoch auch hier der Philosoph nicht nur Empfänger. Wir wissen schon: das Wesen eines historischen Vorgangs wird durch Auswahl-

prinzipien gewonnen, die in der eigenen Weltanschauung des Suchenden enthalten sind. Gerade bei der Religion, die immer weltgeschichtliche und metaphysische Bedeutung hat, irrt der Glaube an die „exakte Methode" am deutlichsten. Der innere Widersinn einer bloß empirischen Geschichtsbetrachtung offenbarte sich, als Harnacks „Wesen des Christentums" erschien. Ihm ist das Evangelium Innerlichkeit und Geistigkeit, die frohe Botschaft vom gnädigen Gott, die den Armen und denen, die reinen Herzens sind, die Gotteskindschaft verbürgt, die Predigt vom Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit, von der Kirche als einer Gemeinschaft des Glaubens; die Reformation habe dieses im Mittelalter verkehrte Urevangelium erneuert. So glaubte Harnack mit ausschließlich empirischen Mitteln auskommen zu können. Und doch enthält bereits seine Ausschaltung der Wunderberichte eine Ordnung der Tatsachen, die sich nicht schlechterdings von selbst versteht, sondern ihr Recht aus unserer naturgesetzlichen Erfahrung ableitet. Wir müssen noch einen Schritt weitergehen. Von katholischer Seite hat man eingewandt, daß die katholische Kirche sich als Stiftung des Heilandes und als Fortsetzung der göttlichen Offenbarung betrachte und schon deshalb das Mittelalter anders würdigen müsse. Vortrefflich hat Troeltsch das Verfahren Harnacks kritisiert und anerkannt, daß man so nicht zu einem wissenschaftlichen Ergebnis gelangen kann. Das Wesen ist nicht die Summe der Merkmale, sondern das, was unter ihnen von der Bedeutung getragen ist und als bleibender Kern geglaubt wird. In diesem Sinne ist, wie wir in den systematischen Untersuchungen auseinandersetzten, jede Geschichtsbetrachtung, die auf das Ganze geht, Konstruktion; der Unterschied zu bloßer Phantasiearbeit ist natürlich der, daß das Merkmal, das gewertet wird, auf Grund exakter Quellenforschung auch wirklich als vorhanden nachgewiesen werden muß. Ohne apriorische Metaphysik ist also auch das Wesen des Christentums nicht zu entscheiden; hieraus folgt das logische Recht der religiösen Subjektivisten, das aus dem vorliegenden Material herauszunehmen und als christlich zu behaupten, was ihrer Gemütsverfassung am meisten entspricht.

Für uns ist die Frage die, ob sich im Evangelium Züge echter Mystik finden, so daß sie mit dem Christentum vereinbar wäre, wenn auch die kausale Wirksamkeit zwar nicht ausschließlich, aber doch ganz überwiegend für den dualistischen Theismus spricht. Da berufen wir uns zuerst auf Jesu vollkommene Gleichgültigkeit gegen alle Theologie und Schriftgelehrsamkeit. Hier wird nur das Eine, das not tut, unnachsichtig gefordert, Gott und die Menschen in festem Vertrauen auf die Überlegenheit des Idealen schlicht und einfach zu lieben und doch zugleich das Ich im Kampfe mit den Mächten der Finsternis unbedingt und

rücksichtslos zu erneuern. Dieser gewaltigen Predigt ist jede Bestimmtheit der Gottesvorstellung unwesentlich. Schon deshalb müßte der Mystiker, dem das Heil der Seele nicht minder am Herzen liegt wie dem gewöhnlichen Theisten, ebenso gut wie er Christ heißen dürfen. Aber selbst wenn man das Gegenständliche höher als die Gesinnung werten wollte, so kommen wir zu demselben Ergebnis. Der Unterschied des antiken und des christlichen Gottesbegriffes ist folgender. Nach Plato ist Gott die Idee des Guten, nach Aristoteles ist er der unbewegte Beweger, und nun ist ihnen der Weltprozeß die Sehnsucht aller Geschöpfe nach oben, das Verlangen, sich immer mehr von den Schlacken des Stoffes zu befreien. Aber Jesus lehrt einen Gott, der der Vater ist und sich als allmächtige Liebe seiner Geschöpfe erbarmt; so gibt es für den Christen eine Bewegung nicht nur von unten nach oben, sondern auch von oben nach unten. Der Mystiker aber, der das Wesen der Gottheit spekulativ bestimmt und auch den freien Akt der Gnade zu begreifen versucht, sieht in dieser wechselseitigen Beziehung gerade das Werden Gottes und der Welt zur Einheit und Versöhnung; ihm ist die Gottessohnschaft selbst ein Symbol für die im Läuterungsprozeß zu erfassende Identität des Menschlichen und Göttlichen, des Endlichen und Unendlichen. Und in der Tat: Jesu Glaube an die jederzeit mögliche Gegenwart des Göttlichen, sein inniges nie zweifelndes Gottesbewußtsein, das ihn sagen läßt: Ich und der Vater sind eins — dies ist nicht mehr transzendent, sondern echt mystisch empfunden. Das Himmelreich hat nun einen immanenten Sinn als Zustand des Herzens; im Reiche Gottes ist der radikale Individualismus, der das innigste Verhältnis des einzelnen zu Gott verlangt, unbeschadet des Selbstwertes jeder Seele einem Überpersönlichen und Allgemeinen eingeordnet. So lehrte Eckehart, daß Christus uns als unser Erlöser den Vergottungsprozeß vorlebte; Gott ist Mensch geworden, damit ich Gott würde. In gleichem Sinne deutete Hegel die Persönlichkeit Jesu und fand im Dogma der Trinität seine eigene Lehre vom dialektischen Logos wieder.

Für den also, der unsern Standpunkt und unser Auswahlprinzip teilt, steht sogar der Behauptung nichts im Wege, das Wesen des Christentums werde erst in der Mystik zum reinen Ausdruck gebracht. Im Grunde jedoch ist dieser ganze Streit herzlich gleichgültig; der Name ist nichts, wenn man die Sache hat. Wenn trotzdem heute so erbittert um die Etikette gekämpft wird, so muß dies besondere Ursachen haben. Sie sind praktischer Art. Die christlichen Kirchen haben nämlich in ihren Bekenntnissen das Wesen des Christentums festgelegt, und indem nun andere Zeiten ein neues Lebensgefühl erzeugen und eine Fortbildung der Religion verlangen, beginnen die unvermeidlichen Streitigkeiten

zwischen Konservativen und Reformatoren, wobei die ersteren den letzteren die Christlichkeit und das Recht, in der Kirche zu bleiben, absprechen. Diese kirchenpolitische Frage, die ersichtlich ein ganz anderes Problem stellt als die bisherigen Erörterungen, haben wir nunmehr zu prüfen.

Sohm beginnt sein Lehrbuch des Kirchenrechts mit dem prächtigem Ausspruch, alles Kirchenrecht sei ein Selbstwiderspruch. Wir verstehen ihn auf Grund unserer allgemeinen früher entwickelten Rechtstheorie: gerade die Religion beruht in besonderem Maße auf persönlicher Leistung, während das Recht schematisiert. Ganz besonders stark muß der Mystiker diesen Gegensatz empfinden, da sein Erlebnis dem Verstande überhaupt unmitteilbar ist; sein Ideal der unsichtbaren Kirche findet nur in der Einsamkeit oder in neuer Verkündigung Erfüllung. Daher darf dem religiösen Genie aus seiner Ablehnung der Kirche niemals ein Vorwurf gemacht werden. Für die große Mehrzahl der Menschen und nicht nur für die Masse gilt indes ein anderes Gesetz. Sie sind nicht nur metaphysische, sondern auch soziale Wesen, die die Pflicht haben, mittels Organisation ihr religiöses Leben der Mit- und Nachwelt zu überliefern und gegen die Angriffe des Unglaubens und des engherzigen Buchstabenglaubens zu verteidigen. Weil wir den inneren Gegensatz, in dem sich jede Kirche zum religösen Erlebnis befindet, zum Selbstbewußtsein erhoben haben, so folgt allerdings, daß für uns der vom Katholizismus und dem Altprotestantismus beanspruchte Anstaltscharakter der Kirche endgültig fortgefallen ist; deutlicher noch als der Staat, bei dem solche Entwicklung begrenzt ist, hat die Kirche die metaphysische Beschaffenheit eingebüßt, weshalb denn auch die Souveränität des Staates über sie spekulativ begründet ist. Wir betrachten das kirchenpolitische Problem, indem wir das Wesen der christlichen Konfessionen und sodann die praktische Stellungnahme zur Kirche unter dem doppelten Gesichtspunkt der Gerechtigkeit und der Zweckmäßigkeit untersuchen.

Der Katholizismus hat das Wesen des Christentums autoritär als dogmatische Offenbarungsreligion festgelegt und beansprucht, Träger der göttlichen Heilsbotschaft, mithin allein wahres Christentum zu sein. Er leugnet einen unaufhebbaren Gegensatz zwischen Glauben und Wissen; es gibt nach ihm wohl Übervernünftiges, nicht aber Widervernünftiges: so hat die Theologie, die „Fürstin der Wissenschaften", die allgemeinen Voraussetzungen des Glaubens, den objektiven Heilscharakter der Kirche, zu erweisen. Widerspricht nun so der Katholizismus der modernen Kultur? Diese Frage ist, wie sie gewöhnlich gestellt und beantwortet wird, ebenso müßig wie die verwandte nach der wissenschaftlichen und wirtschaftlichen Inferiorität der Katholiken. Von unserm metaphysisch begründeten Aus-

wahlprinzip widerspricht natürlich alle heteronome Kultur dem Wesen der modernen Welt, und alle wertvollen Beiträge, die von Katholiken zu ihr geleistet worden sind, waren nur trotz ihres Bekenntnisses zur Autorität möglich. Dies ist eine selbstverständliche Konsequenz unserer metaphysischen Ergebnisse. Ohne Werturteile ist die Leistungsfrage nicht zu entscheiden, könnte doch der Katholik ungezwungen die unzweifelhaft vorhandene geringere Arbeit seiner Glaubensgenossen für die Weltlichkeit als einen Vorzug ansehen. Auf Grund einer nur immanenten Kritik würde sich die Beurteilung des Katholizismus durchaus nicht ungünstig gestalten. Wir wissen aus der historischen Einleitung, wie er infolge der Rezeption des Aristotelischen Entwicklungsgedankens sich auch das System der natürlichen Triebe als relativ berechtigt einordnete; so erhielt er eine außerordentliche Anpassungsfähigkeit. Die stärkere Wertung des Diesseits, die alle Christen der Gegenwart von denen des Mittelalters scheidet, mag dem Geiste des ursprünglichen Evangeliums, dem Dualismus Luthers entgegen sein; der Katholizismus vermag sie mit Leichtigkeit zu ertragen und die neue Weltlichkeit zum Ruhme Gottes auszulegen. Und wer wollte ihm nicht recht geben, wenn er unser öffentliches Leben mit stärkerer Sittlichkeit durchdringen will! Nicht einmal dies kann behauptet werden, daß der Offenbarungsglaube der modernen empirischen Wissenschaft widerspricht. Denn, wie wir schon sagten, kann die Naturwissenschaft die Möglichkeit des Wunders nicht entscheiden, und wenn auch die historische Bibeltextkritik lehrt, daß jene Vorgänge nicht übernatürlich erklärt zu werden brauchen, wenn sie die langsame Entwicklung und den menschlichen Ursprung der Dogmen aufweist und die vergleichende Religionsgeschichte Analogien der sittlich-religiösen Lehren bei anderen Völkern vorfindet, — historische Zusammenhänge sind nur hypothetisch erschließbar und bleiben in sehr komplizierten Fällen, zu denen unzweifelhaft die Entstehung des Neuen Testaments gehört, ernsthaft mehrdeutig. Trotzdem lehnen wir das Dogma ab. Denn wenn Wunder zwar denkmöglich sind, so haben sie doch die Vermutung gegen sich, weil sie unserer Erfahrung widersprechen. Positiv spricht nichts für sie, wie auch der Inhalt der christlichen Offenbarung selbst nicht metaphysisch begründet ist. Keine Überlegung hat uns auf einen Gott geleitet, der die Sünde in der von ihm geschaffenen Welt zugelassen hat und nun die Menschen nur dadurch begnadigen zu können vermeint, daß er seinen eigenen Sohn opfert. Unser Lebensgefühl verurteilt diese stellvertretende Genugtuung, gleichgültig ob und in welchem Grade außerdem die persönliche Arbeit des Menschen an seiner Rechtfertigung verlangt wird, als Zaubersystem, als magisches Zerrbild der Mystik. Wen störte nicht in der großartigen Apotheose der

mittelalterlichen Weltanschauung, in Dantes Göttlicher Komödie, die Art der Gnadenausteilung, die das Ewigkeitsschicksal des Menschen von seiner zeitlichen Stellung zu Christi Tod, einem ganz äußerlichen Momente also, abhängig macht! Der dogmatische Inhalt des Apostolikums ist uns wirklich gleichgültig geworden; befremdlich erscheint uns eine Überzeugung, die das religiöse Heil aus dem physiologischen Wunder einer jungfräulichen Geburt herleitet. Aus solchen Gründen bestreiten wir das Dogma, aus dem Fortschritt der metaphysischen, nicht der einzelwissenschaftlichen Erkenntnis.

Aber der Katholizismus beansprucht doch die Voraussetzungen seiner Autorität beweisen zu können. Gelegentlich hört man heute sogar von katholischen Theologen, was dem Laien freilich zumeist vorenthalten bleibt, daß die Prüfung ganz frei für jedermann erfolgen dürfe und nicht nur durch den „methodischen“ Zweifel, bei dem der Glaube unerschüttert ist und nur die Einstellung gestattet ist, was wäre, wenn er irrig sein sollte; ein solcher Zweifel trägt natürlich seinen Namen mit Unrecht. Freilich hat meiner Meinung nach das große neuerdings erschienene apologetische Werk von Esser und Mausbach die drei Voraussetzungen der kirchlichen Autorität, das Dasein Gottes, die Tatsache der Offenbarung und ihre Fortsetzung im Papsttum, nicht einmal mit Wahrscheinkeit begründet. Die Beweise für die Existenz Gottes sind die überlieferten; die tieferen unlösbaren Schwierigkeiten des dualistischen Theismus werden am meisten vernachlässigt. Die rationalen Beweise gelangen nicht zum Ziele; die übrigen sind keinesfalls mehr als Hypothesen. Es paßt nicht zu dem stolzen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit, wenn man unter protestantischem Einfluß besonders Euckens stärker als sonst den Erlebnischarakter der Religion betont. Niemals hat der Katholizismus behauptet, die Offenbarung rationell begründen zu können; vielmehr führt er sie auf die freie Gnade Gottes zurück und weist höchstens darauf hin, daß eine übernatürliche Mitteilung zur Bekehrung der Ungläubigen erforderlich gewesen sei. So kann sein Beweis für die Offenbarung wesentlich nur historisch sein. Was wir soeben für die Möglichkeit eines übernatürlichen Kausalzusammenhangs sagten, richtet sich jetzt gegen ihn: er kann nicht mehr als eine Hypothese sein, der mit mindestens gleichem Recht eine andere entgegengesetzt werden kann. Es wirkt befremdlich, wenn in einem Buche, das bischöfliche Druckerlaubnis trägt, dem liberalen Protestantismus der Vorwurf gemacht wird, er sei dogmatisch, indem er jedes noch so gut bezeugte Wunder prinzipiell verwerfe! Der liberale Theologe hat die Vermutung für sich, weil er seinen Gegenstand im Einklang mit der Erfahrung bestimmt. Geben wir aber selbst die Offenbarung zu, so ist die Stiftung der Papsttums durch Christus eine

neue von der ersten unabhängige Hypothese. Ich vermag mir sogar einen Gottmenschen besser vorzustellen, dem nur an der gänzlich freien Zustimmung zu seiner Lehre liegt und der ihrer ohne Vermittlung übernatürlicher Mittel der Kirche gewiß ist. Vollends gibt der Beweis für die Göttlichkeit der Sendung aus der Geschichte der Kirche dem Nichtkatholiken nicht die mindeste Wahrscheinlichkeit. Alle Voraussetzungen der Autorität sind demnach nicht mehr als Hypothesen. Die Dogmen, insbesondere der Anspruch auf Unfehlbarkeit bei der Verkündigung ex cathedra, sind denknotwendige Folgerungen aus diesen drei Prämissen, und in der Tat begeht der Katholik, der den Grund, aber nicht die Folge anerkennt, ein logisches und daher auch ein sittliches Unrecht und ist zu der von den Protestanten fast immer mißverstandenen „löblichen Unterwerfung" verpflichtet. Die Konsequenzen aus hypothetischen Prämissen können aber selbst nur hypothetisch gewiß sein. Trotzdem gibt der Katholizismus sie nun als absolut und untrüglich wahr aus und er kann auch nicht anders, da das bloße Meinen des Dogmas und der Unfehlbarkeit im Gegensatz zu jeder sonstigen wissenschaftlichen Erkenntnis, mit der man das Zugeständnis möglichen Irrtums verbindet, einen Widerspruch enthalten würde. Da aber die Begründung des Anspruchs, wie wir gesehen haben, höchstens auf Hypothesen beruhen kann, so erkennen wir jetzt, daß die unfehlbare Autorität auf sich selbst ruhen muß und demnach ihr Rechtsgrund, an wissenschaftlichem Maßstab gemessen, ein Zirkelschluß, eine bloße Behauptung ist. Hierin, in der Aufstellung einer Tugendpflicht, um einer bloßen Versicherung willen das Eigenleben dahinzugeben, liegt das, was den Katholizismus, selbst wenn wir von seinen heteronomen Inhalten absehen, für immer von der modernen Welt scheidet. Seine relative Vernunft und sein historisches Recht können freilich trotzdem anerkannt werden: die autoritäre Erziehung ist für den einzelnen wie für die Menschheit auf der Stufe der Kindheit notwendig; aber sie kann nur den Sinn haben, sich selbst überflüssig machen. Weil hier das Wesen des Christentums mit dem Anspruch auf absolute Geltung festgelegt ist, was sicherlich das „Wesen" der katholischen Kirche ausmacht, so sprechen Gerechtigkeit und Zweckmäßigkeit gleichmäßig gegen eine Fortentwicklung; jeder Modernismus ist auf ihrem Boden eine Inkonsequenz. Derjenige Reformkatholizismus aber, der eine etwas freiere Verfassung der Kirche anstrebt und im übrigen dem Prinzip treu bleibt, kann deswegen nicht in Betracht kommen, weil er dem modernen Leben zu wenig bietet.

Vom Standpunkt einer konkreten Politik, die wir selbst ja ständig gegen die abstrakte ausgespielt haben, ist nun folgender Einwand mög-

lich: So richtig der Katholizismus rein logisch erkannt sei, praktisch sei der Sinn seiner Autorität verhältnismäßig belanglos, da nur die wenigsten Menschen eine Weltanschauung frei zu finden imstande seien, die Masse ihre Überzeugungen immer nur durch ungeprüfte Überlieferung erhielte, gleichgültig, was das „Wesen" der Kirche selbst sei. Alle müßten deshalb — auch die Nichtkatholiken — nach Kräften eine Entwicklung begünstigen, die auch in der katholischen Kirche die religiös-sittliche Gesinnung zur Vorherrschaft brächte und die äußere Machtstellung und den Unterschied der Konfessionen als unwesentlich betrachten lehrte. Die Zweckmäßigkeit spreche für solche Politik, da nur so der religiöse Friede erreicht werde und zugleich die gewaltige Organisation der Kirche fruchtbar gemacht werden könne, wobei die zwar unlogische, aber doch praktische und tatsächliche Vereinbarkeit genüge, wie sie als rein religiöser Katholizismus in der Vergangenheit häufig vorhanden gewesen sei. Ich würde diesem Einwand recht geben, wenn ich glaubte, eine solche Politik hätte Aussicht auf Erfolg. Aber wir wissen schon: der Katholizismus verdankt seine neue Blüte der Reaktion gegen den Subjektivismus, der für viele von großen Gefahren begleitet ist, und dem Zeitalter der Massen, die nur den Radikalismus des Alten und eines ganz Neuen kennen. Die schärfere Anspannung des autoritären Prinzips, die wir seit der Unfehlbarkeitserklärung von 1870 an ständig erleben, ist nur eine Begleiterscheinung des modernen Rationalismus, der, wie wir früher ausführten, aus allen Prinzipien und Konventionen unerbittlichen Ernst macht und damit bisher als echt empfundene Lebenszusammenhänge zerstört. Dieser Geist gehört zu unserer Zeit und wird ihr bleiben; mit ihm würde aber die Vorherrschaft des Katholizismus von selbst fallen. Aus diesem Grunde scheint mir eine konkrete Politik wenig aussichtsvoll. Ja, wir erhalten einen großen Gewinn: zum ersten Male wird jetzt das weltgeschichtliche Thema, der Kampf zwischen Autorität und Freiheit, dem Allgemeinbewußtsein zur öffentlichen Entscheidung gestellt. So sehr dieser Prozeß zu beklagen ist, weil er in unserer nationalen Kultur eine unversöhnliche Spaltung verursacht, die das öffentliche Leben mit jedem Tage unerquicklicher macht, so falsch wäre es, diesen Konflikt nur zu bedauern; ist er es doch gerade, der nicht zum wenigsten den metaphysischen Gehalt unserer Epoche bestimmt. Von persönlichen Verfehlungen und Irrtümern ist hier nicht die Rede; es handelt sich um echte Tragik, um metaphysisches Schicksal, den Kampf zwischen verschiedenen Stufen des Selbstbewußtseins. Deshalb ist die Polemik der konsequenteren Berliner Richtung ein Fortschritt; sie hält uns Nichtkatholiken am meisten wach, daß wir der langsam, aber stetig zunehmenden Klerikalisierung Deutschlands

Widerstand leisten. Erst wenn es einmal ganz schlimm geworden ist — und es wird noch viel schlimmer kommen, da die Regierungen infolge des Fortschrittes der Sozialdemokratie das Zentrum als soziale Ordnungspartei nicht entbehren können —, erst dann kann die Vorherrschaft des Klerikalismus endgültig gebrochen werden, indem sein Extrem sich selbst widerlegt hat; leider ist es selbst dann noch zweifelhaft, ob das Ergebnis ein besseres sein würde. Inzwischen mag man freilich — insofern wollen wir den obigen Einwand anerkennen — dem Katholizismus ein relatives Recht auch in der Gegenwart lassen, da nun einmal die wenigsten Menschen zur Selbständigkeit und zur Autonomie berufen sind, und die große Zahl, wenn sie aufgeklärt würde, noch viel falschere Überzeugungen eintauschen würde, als diejenigen sind, die sie bisher hatte. Ein vollkommener Sieg des Berliner Radikalismus ist übrigens schon aus dem praktischen Grunde ausgeschlossen, weil nun einmal die mittelalterliche Einheitskultur nicht wiederhergestellt werden kann und weil außerdem der Katholizismus in den nächsten Jahrzehnten wichtigere Interessen als seine Sonderansprüche zu verteidigen haben wird: die Aufrechterhaltung des christlichen Lebens überhaupt.

Betrachten wir nunmehr den Protestantismus. Wieder ist die Frage nach seinem Wesen nicht allein durch geschichtliche Quellenanalyse zu gewinnen. Unzweifelhaft finden sich bei seinem Stifter Luther die beiden Merkmale: einmal der mittelalterliche Dogmatismus einschließlich des theokratischen Staatsideals und sodann die persönliche Innerlichkeit, die die Freiheit des Christenmenschen ausschließlich auf sein Verhältnis zu Gott gründet. Was der echte Luther sei, kann nur das eigene Auswahlprinzip beantworten. Doch soll ohne weiteres zugestanden werden, daß uns Eckehart ein viel modernerer Geist ist als Luther. Wir haben schon in der historischen Einleitung erkannt, wie die Spannung zwischen Methode und Ergebnis seit den Anfängen des Protestantismus immer stärker geworden ist. Wenn nun nach unserem Werturteil zu seinem Wesen gehört, daß alle Religion nur als persönliches Erlebnis Wert hat, folgt daraus, daß der Versuch objektiver Begründung unprotestantisch ist, und sogar, daß die Gegenständlichkeit überhaupt schlechthin gleichgültig ist? Ein solcher Schluß würde unberechtigt sein. Ich wenigstens kann — nach meinem Auswahlprinzip — der Behauptung nicht zustimmen, die man heute in der Regel übereinstimmend aus dem orthodoxen und liberalen Lager des Protestantismus hört, der Gegensatz zum Katholizismus bestehe darin, daß man ausschließlich die Religion auf subjektive Gewißheit gründe, an deren objektive Bedeutung man um seiner Seligkeit willen glaube. Ich bin sogar überzeugt, daß der Mangel eines originalen Objektivismus — wo wir ihn finden, ist

er meistens eine kümmerliche Nachahmung der Scholastik — dem Protestantismus geschadet hat, weil er der geistigen Kraft der Gegenreformation, soweit sie intensive Wissenschaftsarbeit war, nicht gewachsen war. Erst die neuprotestantische religionsphilosophische Spekulation hat den Subjektivismus überwunden, indem sie zugleich durch Hegel das moderne Lebensgefühl der Mystik aussprach. Der alsdann einsetzende Niedergang der Philosophie beherrscht auch heute noch die protestantische Theologie. Das lebhaft erregte religiöse Interesse der letzten Jahre ist aus dem Grunde bereits zurückgegangen, weil alle Richtungen sich trotz ihrer gegenseitigen Fehden zum ausschließlichen Subjektivismus bekannten, so daß dem denkenden Laien die Ergebnislosigkeit aller Diskussionen nicht verborgen bleiben konnte. Einem Prediger, der im besten Sinne erbauen will, was der Philosoph nie darf, ist natürlich der Mangel an Begründung niemals zu verübeln; er ist für ihn notwendig, und die Stärke seines Erlebnisses vermag uns die Inadäquatheit der Verstandesbegriffe für die Religion zu beweisen. Die Theologen freilich, die doch irgendwie ihren Anspruch wieder rechtfertigen wollen, gelangen jetzt zu dem unlogischen Begriff der Erlebniswahrheit, der das Fundament der protestantischen Theologie zu sein scheint, als ob es eine subjektive Gewißheit gebe, die ohne logische Legitimation wahr und vor einem Irrtum geschützt sei! Gegenüber diesem halben Standpunkt macht die katholische Apologetik, obwohl ich ihre Gründe nicht anerkennen kann, einen erhabenen Eindruck; wenn auch der Anteil der wirtschaftlichen Ursachen überwiegt, so erklärt sich doch teilweise auch hieraus, daß selbst der liberalen Theologie des Protestantismus das lebendige Interesse der Gebildeten ausgeblieben ist und deren Skeptizismus und Indifferentismus nicht überwunden wurde.

Und nun von der Methode zum Ergebnis. Der orthodoxe Protestantismus ist ebenso heteronom und deshalb im Widerspruch zur modernen Kultur als der Katholizismus, der nur die Heteronomie zu einer unfehlbaren Lehrautorität der Kirche gesteigert hat und deshalb den Inhalt der Glaubenslehren dem einzelnen vorschreibt. Ihm gegenüber bedeutete die altprotestantische Autonomie der Gesinnungsreligion eine außerordentliche Befreiung. Aber auch sie verharrt in dem überlieferten Dualismus, und deshalb ist der orthodoxe Protestantismus aus denselben Gründen abzulehnen, die wir schon gegen den Katholizismus vorgebracht haben. Praktisch betrachtet, verstehen wir sogar leicht, weshalb der protestantische Durchschnittsgeistliche hinter seinem katholischen Kollegen zurücksteht. Denn dieser erhält schon durch die Kirche einen überirdischen Glanz, der Relativismus der Lehre rechtfertigt ihn selbst und macht ihn zum größeren Menschenkenner, während der Protestant

allein aus sich selbst etwas zu machen verpflichtet ist, eine Aufgabe, die dem Durchschnitt kaum lösbar ist. Bei der allgemeinen Wertung müssen wir freilich die hiermit zusammenhängenden Gefahren abziehen, die der katholischen Laienwelt aus der kirchlich gebilligten Relativierung der Sittlichkeit entstehen.

Genügt nun dem teleologisch verstandenen modernen Leben die liberale Theologie des Protestantismus? Auch sie ist noch heteronom, obwohl sie anders als die Orthodoxie nur als Übergang zur Mystik verstanden werden kann. Hier lehnt man die Gottessohnschaft Christi ab und behauptet dafür die historische Einzigkeit Jesu, der uns Bürge einer höheren Welt und religiös-sittliches Ideal ist. Der Anspruch Harnacks, der, die Zukunft antizipierend, die Menschen an diese Verkündigung als an die denkbar höchste binden will, ist freilich von diesem Standpunkte aus unberechtigt. So sagen wir vielleicht mit Troeltsch, bisher sei das Höchste und Größte, was wir kennen, die naive Größe, Weite und Freiheit Jesu, der Gott und die menschlichen Seelen aus dem Naturverlauf herausreißt zu der unbedingte Werte verwirklichenden Persönlichkeit. So findet Troeltsch — und Eucken hat die Frage, ob wir noch Christen sind, ebenso beantwortet — das allgemeine Wesen der Religion im Christentum in bisher unerreichter Tiefe wieder. Zur Würdigung und Kritik dieses Standpunktes brauchen wir daher nur auf die Ausführungen des vorigen Kapitels zurückzuverweisen; der ältere Dualismus Herrmanns, der die Mystik als katholisch ansieht und wegen ihres überzeitlichen Charakters und ihrer angeblich verschwommenen Gefühle ablehnt, ist nunmehr überwunden. Die Großtat der liberalen Theologie ist, uns Jesus in seiner reinen Menschlichkeit gezeigt zu haben, so daß wir jetzt von ihr aus unmittelbar in das Zeitlose hineingelangen können, während Eckehart und Hegel mehr vom Dogma ausgehen und deshalb für uns ein gewisses Fremdheitsgefühl der Konstruktion nicht ganz verlieren. Ferner sehe ich das Verdienst des Liberalismus in seiner Feindschaft gegen die Wunder. Wenn er sie freilich aus naturwissenschaftlichen Gründen ablehnt und sich infolge dieses Zugeständnisses an die Wissenschaft trotz seines Subjektivismus in besserem Einklange mit der „modernen Weltanschauung" glaubt, die ohne vorausgehende metaphysische Begründung nur ein leeres Schlagwort ist, so sind wir schon mitten in der Aufklärung und in einer unzulässigen halben Wendung zum Naturalismus, die man so oft dieser Richtung von rechts und links vorgeworfen hat. Das Wunder lehnen wir ebenso wie den unzertrennlich mit ihm verbundenen schlechthin transzendenten Gott ab, weil beide uns äußerlich, abstrakt sind und dem Fortschritt metaphysicher Erkenntnis und seines Lebensgefühles nicht standhalten. Mit Recht haben Hart-

mann und seine Schüler die Feindschaft des Liberalismus gegen die Metaphysik getadelt, die freilich nicht zu seinem Wesen gehört; ohne sie wird er niemals die Sehnsucht unseres Zeitalters befriedigen und die letzten Gründe unhaltbarer Mittelstellungen aufgeben. Aber auch ohne Metaphysik erzieht er allgemein dazu, Wunder als schlechthin gleichgültig anzusehen, und bedeutet so einen großen Fortschritt.

Mit der prinzipiellen Wertung des Protestantismus hängt aufs engste die kirchenpolitische Frage zusammen, ob aus Gründen der Gerechtigkeit und Zweckmäßigkeit ein nicht orthodoxes Bekenntnis in der protestantischen Kirche Platz hat. Nun bin ich nicht der Meinung, daß sie verpflichtet ist, jeder Religiösität Raum zu gewähren, so unsympathisch auch alle Grenzschnüffeleien sein mögen. Eine konfessionslose Kirche, die Wundt als die Aufgabe des Protestantismus bezeichnet, die er noch schuldig geblieben sei, ist eine contradictio in adiecto; denn man organisiert sich nur, um irgendeine Gemeinsamkeit zu pflegen und zu verteidigen. Wären aber die Menschen so weit, daß sie die Religion im mystischen Kern aller Religionen zu erkennen vermöchten und deshalb die Anlehnung an eine bestimmte entbehren könnten, so würde überhaupt eine sichtbare Kirche unnötig geworden sei, das Reich der unsichtbaren wäre herangekommen. Ihre endliche und daher notwendig unvollkommene Erscheinung ist aus sozialen Gründen in absehbarer Zeit unentbehrlich. Wir beantworten die Rechtsfrage folgendermaßen. Da nach protestantischer Auffassung keine Instanz besteht, die das Wesen des Christentums autoritativ festzulegen berechtigt ist, so sind Reformen mit dem Fortschritt der metaphysischen Erkenntnis notwendig und zulässig, solange der Neuerer glaubt, die christlichen Grundlagen fernerhin zu teilen, und kein Anlaß besteht, ihn der Unehrlichkeit zu beschuldigen. Der religiöse Subjektivismus hat alsdann sein historisches und logisches Recht; wer gegen ihn den Buchstaben des Kirchenrechtes anruft, der vergißt, daß schon in seinem Begriffe das summum ius summa iniura liegt, daß entscheidende Wendungen des Geistes gegen formelle Ungerechtigkeiten gleichgültig bleiben müssen. Nach der Idee des Protestantismus, die bei klarer Selbstbesinnung auch seine Orthodoxie vom Katholizismus scheidet, richtet über das Wesen des Christentums nur das Gewissen des einzelnen, was auch dann richtig bleibt, wenn dieser als den Kern der Überlieferung ausschließlich die göttliche Kraft und Liebe des Weltgrundes erlebt. Mit größerem Rechte noch darf die Mystik, die Theismus und Pantheismus verbindet, einen Platz in der Kirche beanspruchen. Aber die Zweckmäßigkeitsfrage, ob ein ersprießliches Zusammenarbeiten der verschiedenen Richtungen auf die Dauer möglich ist, ist damit nicht beantwortet. Ersichtlich kann sie nur unter Be-

rücksichtigung der konkreten Verhältnisse geprüft werden. Im allgemeinen bin ich der Ansicht, daß man in der Kirche bleiben und insofern die Politik der Vereine für evangelische Freiheit und des Protestantenvereins, ihr Streben nach freierer Gestaltung des kirchlichen Lebens unterstützen soll. Das Ziel aber kann nur — darin weiche ich vom liberalen Programm ab — eine Trennung sein. Ein vorläufiges Verweilen in der Kirche scheint mir aus vielen Gründen opportuner. Zunächst steht unsere Gedankenwelt unzweifelhaft selbst dem alten Christentum weit näher als der monistischen Aufklärung, ein Tatbestand, der nicht dadurch verändert wird, daß auch die Mystik Monismus ist — in einem Sinne nämlich, der mit dem naturwissenschaftlichen nicht das Mindeste gemeinsam hat. Gerne freilich erkennen wir dabei an, daß, wenn auch Haeckels Gott, „der Geist des Guten, Wahren und Schönen", nur eine freundlich gemeinte Geschmacklosigkeit ist, selbst er doch manchen aufrichtige Liebe zur Natur vermittelte und so echte Religiosität nicht nur zerstörte. Wenn aber im übrigen alle tieferen Gedanken der modernen Welt nicht aus dieser Quelle, sondern aus einer Umgestaltung des Christentums kommen, so ist die größte Leichtigkeit ihrer Verbreitung, die natürliche, auch historisch begründete Anknüpfung in der christlichen Kirche selbst gegeben. Umfassende und volkstümliche Neuorganisationen auf religiösem Gebiete, die mehr als Aufklärung bieten, halte ich für in absehbarer Zeit ausgeschlossen. Sobald sie einen kleinen Kreis überschritten haben würden, muß der ungelöste niemals zur Ruhe kommende Streit über das Gegenständliche in der Religion zu unaufhörlichen zur Ohnmacht verurteilenden Reibungen führen. Auch die Geldfrage ist von nicht zu unterschätzender Bedeutung; nach Eroberung der Macht muß der Liberalismus auf Teilung des Kirchenvermögens bedacht sein. Hinzu kommt schließlich noch die soziologische Erkenntnis, daß eine Organisation ihren Mitgliedern um so mehr Freiheit und Unkontrolliertheit lassen muß, je größer sie selbst ist. Wenn ich dennoch diesen Zustand nicht als einen endgültigen ansehe, so hat dies einen einfachen Grund: so ersparen wir uns Konflikte, wie sie in jüngster Zeit die Protestanten der preußischen Landeskirche erregt haben; da sie nur aus einer mangelhaften Organisation hervorgehen, sind sie im Grunde ganz unnötig. Alsdann schwächt man sich aber mehr, als die Gemeinsamkeit der Arbeit nützt; ich möchte sogar glauben, daß man getrennt sich besser Roms erwehren könnte. Ein fruchtbares Zusammenwirken ist nicht davon abhängig, wie groß der Unterschied zwischen Orthodoxie und Liberalismus objektiv ist, sondern wie er im Leben unmittelbar empfunden wird. Die eine Partei wird immer dazu neigen, ihn als geringfügig anzusehen und zu behaupten, beide meinten im Grunde dasselbe,

die eine symbolisch, die andere buchstäblich; für das Gefühl sehr vieler Orthodoxer ist dagegen die Kluft unüberbrückbar. So führt das moderne Prinzip des Selbstbewußtseins über die bisherige Spaltung der Konfessionen hinaus und wiederholt innerhalb einer von ihnen eine Entfremdung, die abermals nur durch Trennung zu lösen ist. Jedenfalls gilt dies für Preußen, wie die Verurteilung Jathos und Traubs beweist, Vorgänge, die besonders deutlich die moderne Tendenz zur Bedrohung der persönlichen Freiheit bezeugen. In Preußen schuf sich die Orthodoxie ein „Spruchkollegium", einen besonderen Gerichtshof zur autoritären Feststellung des Wesens des Christentums, und wenn man auch keine Unfehlbarkeit beanspruchte, so ist doch diese Einrichtung ganz in katholischem Geiste gedacht und auch aus Zweckmäßigkeitsgründen nicht zu verteidigen. Die Absetzung Traubs, des unerschrockenen Verteidigers Jathos, beweist zudem, daß die preußische Landeskirche nicht einmal mehr eine scharfe Kritik verträgt, wobei wir von der Mittelalterlichkeit des Verfahrens ganz absehen. Die Teilung der Landeskirche wird sich am besten zu derselben Zeit vollziehen, in der man dem schon oben aufgestellten Programm einer Trennung von Staat und Kirche näher treten wird; in die neuen Gemeinschaften kann man sodann die vielen Katholiken aufnehmen, die heute durch den Monismus ebenso wie durch den Hader der protestantischen Parteien abgestoßen werden und deshalb gar nicht wissen, wohin sie sich wenden sollen.

Durch die obigen Ausführungen haben wir schon Stellung zum Falle Jatho genommen und Jathos Recht, in der Kirche zu bleiben, anerkannt. Er durfte einseitig ein unzweifelhaft vorhandenes bis dahin vernachlässigtes Moment aus der christlichen Überlieferung hervorkehren und Jesus verkündigen als den Helden, der die Kraft und das Leben preist und die unmittelbare Einheit mit Gott erlebt. Jatho lebte uns nicht nur christliche Gesinnung vor, er erkannte auch die Unzulänglichkeit der bisherigen liberalen Theologie und besaß zugleich das deutlichste Empfinden für die Untergeordnetheit der sozialen Probleme. Viele Tausend Menschen machte er dadurch froher, daß er sie lehrte, für denjenigen, der ernsthaft sehen wolle, sei diese Welt nicht stumm, sondern des Göttlichen voll. So finden wir bei ihm Züge echter Mystik; ihr ein Heimatsrecht in der protestantischen Kirche zu verschaffen, war das eigentliche Thema der jüngst erlebten Prozesse, deren Ausgang wesentlich meine kirchenpolitische Stellungnahme bestimmt hat. Wenn auch zugestanden werden muß, daß religiöse Prophetie schlecht an Begriffen gemessen werden kann, wenn wir auch bei einem solchen Versuche bei Jatho gelegentlich deutlich Spuren monistischer Aufklärung

erkennen würden, — die vollständige Ablehnung seiner Theologie durch den Liberalismus hundert Jahre nach dem entwicklungsgeschichtlichen Pantheismus unserer Klassiker bleibt eine befremdliche Tatsache; man verabsäumte die Gelegenheit, die mystischen Gedanken Jathos zu verstärken und so das moderne Lebensgefühl zu befriedigen. Von denen, die sich um Traubs „Christliche Freiheit" scharen, lernen wir heute besonders eindringlich, daß Religion lebendige Gesinnung, schöpferische Kraft ist, die alles Ideale mit tiefer Dankbarkeit entgegennimmt und im Vertrauen auf seine unendliche Wirksamkeit eine neue Lebensgestaltung versucht. Ein voller Erfolg dieser Bemühungen hängt meiner Meinung nach davon ab, ob man die ständige Gefahr solcher Verkündigung vermeidet, zu einem bloßen Pantheismus der sinnlichen Dinge herabzusinken. Wir verlangen nicht ein persönliches Abstoßen der Monisten, die oft genug echte Sucher sind, nicht einmal eine metaphysisch-begriffliche Klarheit, wohl aber eine deutliche Unterschiedsempfindlichkeit gegen allen Naturalismus, die Erkenntnis, daß die Mystik, deren Gewinnung allein die Preisgabe des alten Dualismus rechtfertigt, von der monistischen Aufklärung wesensverschieden ist. Die Apotheose der Kraft ohne Scheidung, ob sie objektiv-ideal, also göttlich oder naturwissenschaftlich gemeint ist, genügt nicht; die entscheidende Frage, ob Gott außer der unbewußten Weltentwicklung noch als ein selbständiges Wesen geglaubt wird, darf nicht als gleichgültig übergangen werden. Das Christentum mag antidualistisch gedeutet werden können; darüber kommen wir aber — freilich wieder nach unserm Auswahlprinzip — nicht hinaus, daß zu seinem Wesen das metaphysische Verhältnis des Menschen zu einer Übernatur gehört, daß seine Erhabenheit gerade in der tiefen Gleichgültigkeit gegen die Zwecke des sozialen Lebens besteht, zu dem Jesus nur die eine Beziehung hat: die gesellschaftlichen Verhältnisse sind ihm des Unwesentliche; so überlegen fühlt er sich ihnen, daß er ihre Versuchungen nicht einmal meidet. Deshalb widerspricht auch unsere moderne Kultur der wirtschaftlichen Arbeit dem Christentum nicht, es sei denn, daß man sie höher als ein bloßes Mittel wertet. Jeder Versuch dagegen, die überlieferte Religion auf praktische Nächstenliebe zu beschränken und mit den modernen sozialpolitischen Bestrebungen, die eine gleichmäßigere Verteilung des Wohlstandes bezwecken, zu identifizieren, die metaphysische Freiheit des Christenmenschen der sozialen gleichzusetzen, jede solche „Modernisierung" bricht dem Christentum das Herz aus und ist nur dem Grade nach von jener kleinbürgerlichen Deutung verschieden, nach der Jesus entweder ein kulturseliger liberal-optimistischer Reformator oder der erste Sozialdemokrat war. Vermeidet der Kreis um Traub solche Gefahren,

woran zu zweifeln kein Grund besteht, so sind wir wirklich um eine große Hoffnung reicher. Dann dürfen wir in ihm eine Fortsetzung der mystischen Tradition sehen, der zeitlich am nächsten Lagarde steht, der auch in der Politik ein Unzeitgemäßer war; denn er bekannte sich in gleichmäßiger Ablehnung des Katholizismus und Protestantismus zu der Religion, „Gott im Menschen zu erkennen und zu lieben, aber nur freilich nicht in dem natürlichen, sondern in dem wiedergeborenen Menschen".

Von hier aus eröffnet sich die Notwendigkeit einer letzten allgemeinen Betrachtung zur Kritik des „freien" Christentums der Gegenwart überhaupt. Mit der Gefahr, das Christentum zur bloßen Sozialethik zu machen, verbindet sich leicht eine zweite noch schlimmere. Wie einst die Mystik zur Magie, zum Zauberglauben verzerrt wurde, so jetzt zum Darwinismus. Hier zeigt sich der moderne Mangel an Unterschiedsempfindlichkeit, der durch Gewöhnung an die Abstraktion und das Unbegrenzte entstand, am deutlichsten. Schon Kalthoff hat, wenn auch noch in sehr unbestimmter Form, Haeckels Monismus so als Religion verwertet, eine Umdeutung, die dadurch sehr erleichtert wird, daß das Eine des naturwissenschaftlichen Monismus im Grunde ganz unbekannt ist und daher ein willkürliches Hinschmuggeln des Geheimnisvollen ermöglicht; die wissenschaftliche Begründung der „neuen Religion", ihre angebliche Übereinstimmung mit der „modernen Weltanschauung" der Einzelwissenschaften wird dadurch natürlich ebenso aufgehoben, wie die Mystik selbst verflüchtigt und verkehrt. Unter den Lebenden hat Bölsche diese Tendenz besonders eindringlich vertreten und hierdurch z. B. seine Ausgabe des Angelus Silesius verdorben. Arthur Bonus ist sein treuer Gesinnungsgenosse. Weil seine Beiträge „Zur religiösen Krisis" einen lehrhaften Charakter haben, tritt sofort wieder das unlösbare Gegenständliche der Religion in den Vordergrund, dessen Rechtsfrage dadurch, daß man es als Mythos bezeichnet, nicht umgangen werden kann. Bonus' Apotheose der unmittelbaren Anschauung, seine Polemik gegen die als Materialismus definierte Wissenschaft ist unzulässig und sachlich sucht er wie Bölsche Darwinismus und Mystik zu verschmelzen, was gewiß freundlich gemeint ist, aber nur zur Verflachung führen kann. Wir stehen wirklich vor der Gefahr, daß solche Religiosität eine gewisse internationale Popularität gewinnt. Sie ist eben die Art und Weise, wie die aufgeklärte Masse die Mystik versteht. Auch Campbell hat trotz der Echtheit seines Empfindens die mystische Verkündigung durch Verbindung mit den sozialen Erlösungsideen des Kollektivismus beeinträchtigt. Am schlimmsten ist es aber, wenn statt der freundlichen die geistreichen Menschen anfangen, sich des Neuen zu bemächtigen; man vergleiche Bahrs „Inventur".

Die zuletzt besprochenen religiösen Strömungen können als unbestimmter Idealismus zusammengefaßt werden. So verraten sie sich als Reaktion wie auch als Bestätigung des früher analysierten Rationalismus, indem sie das bloße zeitliche Werden, das zumeist als ständige Vervollkommnung gedeutet wird, verherrlichen. Die Verdienste dieser Männer sind gewiß groß, insofern sie mit Erfolg gegen den Materialismus der Gesinnung ankämpfen. Aber das Ergebnis bleibt trotzdem unbefriedigend und kann wie auch nach den Ausführungen des vorigen Kapitels die moderne Religionsphilosophie nur als Übergang begriffen werden. Das gleiche gilt mehr oder weniger für alle diejenigen, die sich in der Gegenwart und der jüngsten Vergangenheit um ein freies Christentum bemühten. Durch die Einordnung in die Zeitgeschichte verliert indes dieser Idealismus ebensowenig an Bedeutung wie der historisch so überaus wertvolle ältere Mahnruf Carlyles, Ruskins und Emersons oder die christliche Gesinnungsgemeinschaft, die heute Johannes Müller um sich schart, oder die unentbehrlichen ausgezeichneten Dienste praktischer Nächstenliebe, wie sie in der Gegenwart insbesondere auch die Heilsarmee vollbringt. Nur dies behaupten wir: wer zum Höchsten will, muß solche Lebensanschauung übersteigern. Sie beruht auf einer künstlichen Isolierung des Gefühls und verspricht deshalb keinen dauerhaften Erfolg, weil mit dem Wachstum der Bewegung das moderne Selbstbewußtsein gebieterisch eine Antwort auf die gegenständliche Frage erheischt. Und keinesfalls dürfen wir von hier eine neue Blüte der Kultur erwarten, weil das religiöse Erlebnis in einen psychologisch falschen Gegensatz zum Denken und zur übrigen Lebenspraxis gesetzt ist, so daß niemals auf solche Weise die Religion eine den ganzen Menschen bestimmende Lebensmacht werden kann. Dies ist aber nach früheren Betrachtungen notwendig, wenn wir durch eine neue tiefe Kultur die Zivilisation überwinden wollen.

Wir erläutern dies zuletzt noch an dem Beispiel des Gewaltigsten, der sich in unserer Zeit um eine freie Christlichkeit bemüht hat, an Tolstoi. Nicht durch ein metaphysisches Erlebnis, sondern durch interessierte Betrachtung des arbeitenden Volkes gewann er einen undogmatischen Glauben zurück. Dieser Ursprung verrät sich dadurch, daß sein Gottesbegriff einen vielfach schwankenden pantheistischen Sinn erhalten hat, so daß wir auch Tolstoi zum unbestimmten Idealismus rechnen müssen. So fällt seine Religion zur Hauptsache doch nur in die soziale Schicht, und hier führt sein Gebot absoluter Duldung: Widerstehe nicht dem Übel zu einer eigentümlichen Passivität, die aller politischen Gewalt durch Verweigerung der Steuern, des Kriegsdienstes und der Eidesleistung und schließlich durch Abschaffung des Geldes und des Privateigentums ein Ende machen

will. Mindestens droht hierdurch die Gefahr einer Veräußerlichung der Religion, ganz abgesehen davon, daß schwerlich durch die Forderung solcher Friedfertigkeit, wie wir noch im nächsten Kapitel in anderm Zusammenhang betrachten werden, das Wesen des Christentums getroffen sein dürfte. Wenn es theoretisch falsch ist, das soziale Leben zur Religion zu erheben, weil in ihm der Antagonismus unaufhebbar ist, so beweist uns Tolstoi auch praktisch, daß der Kulturnihilismus, den er aus seiner sozialen Religion ableitete, die Rückkehr zu einer angeblich allein christlichen Gleichheit und Einfachheit der körperlichen Arbeit für unsere Zeit utopisch ist; wissen wir doch heute, daß er nicht einmal selbst in seinem eigenen Hause ein Leben nach seinem Ideale zu führen imstande war. Deshalb ist eine Gegenüberstellung Tolstois mit Kierkegaard besonders lehrreich. Die große Bedeutung Kierkegaards für unsere Kultur besteht nicht in seinem Kampfe gegen alle spekulative Theologie, sondern hauptsächlich darin, daß er gegen die Humanisierung und Sozialisierung des Christentums seinen eigentlichen Sinn, das metaphysische Verhältnis des einzelnen zum Absoluten, mit der zornigen Leidenschaftlichkeit des Propheten zur Geltung gebracht hat. Zwar schaut er das Reich der Versöhnung und Erlösung nur von ferne; aber seine Lehre von dem qualitativen Sprung und Durchbruch, der sich aus der „Angst" gebiert, von der Grausamkeit des alles beanspruchenden Absoluten wurzelt in dem Erlebnis eines von aller sinnlichen Erfahrung verschiedenen Lebenszusammenhanges und ist auf dem Wege zur Mystik.

Eine letzte Frage, die sich aus diesen Überlegungen ergibt und in praktischer Hinsicht sogar die wichtigste ist, haben wir bisher nur einmal angedeutet und im übrigen noch gar nicht beantwortet, wie nämlich Aufklärung, diese nicht im üblichen, sondern im tieferen Sinne verstanden, möglich sei. Wir beantworten sie erst, nachdem wir zuvor das moderne Heidentum geprüft haben.

FÜNFZEHNTES KAPITEL

DAS KULTURPROGRAMM DES POSITIVISMUS UND MONISMUS · NIETZSCHE UND DAS NEUE HEIDENTUM DIE ZUKUNFT DER RELIGION

Theorie und Praxis sind immer untrennbar. Der Mensch ist stets ein einheitliches Wesen von Geist und Körper, von Denken und Handeln. Ist der Monismus — wir verstehen das Wort künftighin ausschließlich im naturwissenschaftlichen Sinne — eine schlechte Theorie, so dürfen wir sogleich vermuten, daß auch seine praktischen Ideale nichts taugen. Dies gilt zunächst für Comtes Menschheitsreligion, deren Bürokratismus

alle persönliche Freiheit tötet. Er will das Christentum übertrumpfen, indem er die Eigenliebe zugunsten der Nächstenliebe überhaupt verbietet, was ersichtlich nur ein Mißverständnis der metaphysischen Absicht des Christentums ist und nur zu einer sozialen Wehleidigkeit führen kann. Aber er hatte jedenfalls das Verdienst, die Unmöglichkeit des Glücksverlangens erkannt und die Pflicht vor das Recht gestellt zu haben. Ostwald dagegen, der gegenwärtige erste Vorsitzende des deutschen Monistenbundes, hat die im übrigen verwandten monistischen Ideale in seinen monistischen Sonntagspredigten immer von neuem so formuliert: Glück, allgemeiner Nutzen, Herrschaft der Wissenschaft (soll heißen der Naturwissenschaft). Das Höchste, wozu man es hier bringt und was uns heute von so vielen Seiten entgegenklingt, ist die zuerst von Saint-Simon verkündigte Religion der Arbeit; ihre Verklärung durch christliche Liebesgemeinschaft bildet den Übergang zwischen Christentum und Aufklärung. Bereits im vorigen Kapitel haben wir von solchen Reformversuchen gesprochen, die wir als einen zeitgeschichtlich bedingten und insofern verdienstvollen unbestimmten Idealismus beurteilten; insbesondere gehört auch Carlyle in diese Reihe. Wie man aber dieses Ideal heute wie früher meistens versteht, soll durch die Arbeit zugleich das Glück verwirklicht werden. Solcher Wille verrät immer einen Rest der Philistrosität, der von jedem Bekenner eines sozialen Eudämonismus unabtrennbar ist. Denn die harmlose Freundlichkeit, die Menschen seien zum Glück geboren, zerfällt vor jedem tiefen Menschen. So sprach Kant von dem glänzenden Elend der Menschheit und vertraute seinen Freunden an, er wolle um keinen Preis sein Leben noch einmal leben, und Schopenhauer fand im Antlitz jedes Genialen die Spuren der Melancholie. Hegel erkannte, daß in allen nicht oberflächlichen Gemütern an eine Empfindung des Glückes sich eine Empfindung der Wehmut anknüpft, und seine Geschichtsphilosophie ist durchdrungen von der Einsicht, daß die Weltgeschichte nicht der Boden des Glücks ist, daß ihre Heroen ihre Leistungen mit persönlicher Tragik bezahlen. Goethe erklärte am Abend seines Lebens nur drei Wochen glücklich gewesen zu sein, und Bismarck erwies sich den gelehrten Erörterungen vieler Philosophen weit überlegen, als er in bezug auf ihn sagte: wie kann man auch glauben, zum Glücke geboren zu sein? „Und doch hat auch Goethe am Leben gehangen, wie jeder ordentliche Mensch." Gerade diese Männer haben aber das höchste Menschenlos erreicht; sie vollbrachten eine geniale Tat, die ihre Zeitgenossen voll Bewunderung und Dankbarkeit anerkannten. Freilich darf das Glück in dem hier gemeinten Sinne des Wohlergehens nicht mit der Seligkeit der deificatio verwechselt werden. Ein sozialer Eudämonismus

hat aber abgesehen davon, daß der Weltlauf das Glück nicht bringt, noch besondere unlösbare Schwierigkeiten. Wir haben schon betrachtet, daß das Ideal des Glücks und des Nutzens niemals seinem Inhalte nach allgemeingültig bestimmbar ist und daher jede solche Aufklärung nach dem Grade ihrer Ausdehnung materialistischer werden muß. Eine Kultur des Nutzens ist nach unsern Begriffsbestimmungen eine bloße Zivilisation und führt nach früheren Bemerkungen immer in gewisser Frist zum Untergange, nicht nur von unserm Maßstabe aus, weil ihr die metaphysischen Inhalte fehlen, was dieser Standpunkt ja für einen Fortschritt hält, sondern deshalb, weil in der allein zurückgebliebenen sozialen Sphäre der Antagonismus unaufhebbar ist. Insbesondere kann diese Ethik die Beschränkung des Anteils am Nutzen nicht rechtfertigen, die sich diejenigen gefallen lassen müssen, die die unentbehrlichen niedrigen Arbeiten verrichten; sie kann nicht, wie wir oben sagten, begründen, warum die bestimmten einen Herren, die anderen Knechte sind. Dies ist nur auf einem Standpunkte möglich, der diese ganze Schicht als notwendiges Mittel zu einem höheren Zwecke ansieht. Könnte aber die Gefahr des Nützlichkeitshaders vermieden werden, so wird die uns wohlbekannte andere der Krankenwärterhumanität nicht weniger dringlich. Ostwald übersieht jedoch selbst alle tieferen Schwierigkeiten der Praxis; ihn dürfen wir aber als typisch ansehen, da alle antimetaphysischen Aufklärer sich von ihm nur dem Grade nach unterscheiden, bleibt doch auch auf diesem Standpunkte, ob man will oder nicht, kein anderes Ideal übrig. Gegen Ostwalds allzugroße Freundlichkeit sagen wir deshalb, was schon Nietzsche gegen Strauß zur Verwunderung der sogenannten Gebildeten vorbrachte: er besitzt nicht die Anstößigkeit der echten Produktivität. Die Gesellschaft durch die Wissenschaft zu leiten, ist nicht nur praktisch falsch, weil dies die Bürokratie vervollständigen würde, sondern auch theoretisch unmöglich, da die Naturwissenschaften nur eine Hälfte der Welt bezwingen und ihre Methode auf die Geisteswissenschaften infolge des für sie geltenden Wertbegriffes unübertragbar ist; deshalb beruht, wie wir schon in den politischen Untersuchungen erörterten, jede positive monistische Politik auch ganz abgesehen von dem Irrtum, eine wissenschaftliche Ethik durch Seinsurteile gewinnen zu wollen, auf falschen Voraussetzungen, was nicht ausschließt, daß innerhalb bestimmter Grenzen auch die Suche nach Entwicklungstendenzen (nicht-gesetzen) berechtigt ist und praktische Bedeutung hat. Gewiß ist ein besserer naturwissenschaftlicher Unterricht auf den Schulen in mancher Hinsicht wünschenswert. Nur der Monismus kann aber der Abstammungslehre eine umfassende Bedeutung zuschreiben, während sie nach der Meinung des objektiven Idealismus nur ein vielen anderen gleichberechtigtes

Moment innerhalb einer induktiven Metaphysik ist; für diesen Standpunkt besteht nicht die unlösbare Schwierigkeit des subjektiven Idealismus, der die logische Verstandesfunktion als unzeitlich behaupten und doch irgendwie zur Entstehung bringen muß. Das Begehren des Monisten ist schon deshalb falsch, weil der Bildungsstoff unserer Zeit zu groß geworden ist, als daß auch nur seine gesamten elementaren Grundlagen in derselben Schule gelehrt werden können; auch hier ist eine Arbeitsteilung nicht mehr vermeidbar. Da es wichtiger ist, ein begrenztes Gebiet gründlich als alle oberflächlich zu kennen, so muß das humanistische Gymnasium in seiner alten Art in vollster Stärke erhalten bleiben. Die Verherrlichung der Arbeit ist der sympathischste Zug des Positivismus, der die Wertungen des spekulativen Idealismus, die allzusehr rein geistiger, philosophisch-ästhetischer Art sind, glücklich ergänzt. Doch ist die Kultur der Arbeit nach unserm Maßstab kein Letztes. Besonders heute bedeutet sie in ihrer beruflichen Gliederung für die meisten Menschen eine Spaltung des Ichs, die entweder aufgehoben oder zur Versöhnung gebracht werden muß, was beides nur durch metaphysisches Leben möglich ist. Alle Versuche, eine religionslose Sittlichkeit zu verbreiten, sind verfehlt, wie sie denn auch — das Schicksal der „Gesellschaft für ethische Kultur" beweist dies — bald an Werbekraft einbüßen.

Es fällt schwer zur Kritik des monistischen Kulturprogramms das harte Wort nicht zu gebrauchen: Herdenmoral. Denn in der Tat versteht Nietzsche unter ihr genau die Ideale des Glücks, des Nutzens, der Wissenschaft und der Arbeit. Das große Problem, das seine Philosophie aufgibt, haben wir jetzt zum Abschluß unserer Untersuchungen über die religiöse Frage unserm Lösungsversuche einzuordnen; wir rechtfertigen ihn vor der Gedankenwelt Nietzsches und seiner Anhänger und betrachten dann zuletzt auch diejenigen Religiösen, die besonders stark von hier aus beeinflußt worden sind.

Die historische Bedeutung Nietzsches besteht in folgendem: Er ist nicht nur ein Bild unseres unruhigen Zeitalters, das sich ständig überwindet und verzehrt; er ist auch eben deshalb ein Befreier, der in schlimmem Lebenskampfe für uns alle mitgerungen hat. Vermöge seiner sehr starken Sensibilität antizipierte er die Kulturprobleme unserer Zeit und sprach manches aus, was uns heute schon selbstverständlich geworden ist. Zuerst erlöste er uns, wie wir bereits im siebenten Kapitel würdigten, vom Historismus und erkannte, daß die Geschichtswissenschaft nur von einem gegenwärtigen Standpunkte berechtigt ist. Sodann befreite er uns mit schweren persönlichen Opfern vom Pessimismus Schopenhauers und Wagners. Der Bruch mit Wagner ist eine Tat, für

die wir Nietzsche dankbar sein müssen; sie ist wahrhaft tragisch, d. h. sie schließt die Suche nach persönlicher Schuld aus, an der man bereits den Philister erkennt. Wenn wir von der Musik Wagners absehen, die freilich unzertrennbar mit seiner Weltanschauung verbunden ist, so hat er zwar den absoluten Pessimismus, den schon Schopenhauer selbst immer mehr aufgegeben hatte, verleugnet, aber es blieb ihm das religiöse Thema der Kunst die Erkenntnis der Nichtigkeit der Welt, die Verneinung des Reiches der Macht zugunsten einer gänzlich unbestimmten und abstrakten Liebeserlösung. Zu dieser Lehre des Rings der Nibelungen gesellte Wagner seine beiden anderen: den metaphysischen Liebestod Tristans und Isoldes und den resignierenden Humor der Meistersinger von Nürnberg. So erhaben diese Weltanschauung ist, der wirklichen Welt steht sie fremd gegenüber, sie bezwingt und überwindet sie nicht, indem sie sie verneint. Daher sind alle positiven Reformvorschläge Wagners: Verbesserung des Blutes durch Rassenkultur und Vegetarismus, Verbindung mit der Arbeiterklasse dürftig, sein Ziel, durch Bayreuth eine neue deutsche Kultur herbeizuführen, gescheitert. Deshalb hatte Nietzsche recht, als er sich von ihm lossagte. Drittens überwand er den Positivismus, nachdem er ihn eine Zeitlang geteilt hatte; er erkannte, daß seine Wertungen selbst geprüft werden müssen, und stellte so zuerst das moderne Wertproblem. Manches aus seiner Kritik ist bereits in das Allgemeinbewußtsein übergegangen oder wird heute wenigstens von einer größeren Zahl, freilich hauptsächlich nur in der Theorie, anerkannt, — andere, der schon mehrfach erwähnte Lagarde und vor allem der trotz aller Übertreibungen sehr verdienstvolle Rembrandt-Deutsche haben an solcher Aufklärung tapfer mitgearbeitet —: so warnte Nietzsche, die Persönlichkeit werde durch den Objektivismus in Wissenschaft und Leben gefährdet, er erkannte die Aussichtslosigkeit einer rein wirtschaftlichen Kultur und kämpfte gegen das Ideal des berechnenden Nutzens, gegen die liberale Bildung überhaupt. Viertens erlöste er uns vom Skeptizismus. Nicht freilich in theoretischer Hinsicht, in der er ihm gerade folgte, so daß wir hier höchstens die Unzulänglichkeit der empirischen Wissenschaft zur Gestaltung des Lebens lernen können; im übrigen müssen wir Nietzsche hier in erster Linie korrigieren, seine biologische Erkenntnislehre ist seine schwächste Leistung, ein Tribut an seine philosophiefeindliche Zeit. Aber die „einlullende“ praktische Skepsis besiegte er, indem ihm nun die theoretische Raum gab, nach neuen Taten zu suchen. Unzähligen in allen Volkskreisen gab er so den Mut und die Kraft zur Selbständigkeit und zu neuem Leben wieder.

Suchen wir nun zu beantworten, was uns die Verkündigung Nietzsches in sachlicher Hinsicht bietet. Sie gilt dem Übermenschen. Dieses

neue Ideal können wir nur verstehen, wenn wir uns an die beiden Motive erinnern, die unzertennlich bei seinem Urheber zusammenwohnen: Das ethische verlangt dem Leben einen neuen Sinn zu geben, das ästhetische feiert die Freude an allem Gewaltigen und Großen, das als solches schon Wert hat. Das Ideal Nietzsches ist deshalb genau im Sinne der Kantischen Definition erhaben; nur muß man es freilich von den vielen Mißverständnissen befreien, die ihm auch noch heute anhaften. Wenn Nietzsche die Geschichte als Kampf zwischen Herren- und Sklavenmoral auffaßt, so darf man nicht übersehen, daß in den Schilderungen der Vergangenheit der Herr zwar weit höher gewertet wird als der Sklave, dennoch aber mit dem von dem Philosophen geforderten Typus nicht ohne weiteres zusammenfällt. Soweit der Übermensch in die Zukunft projiziert wird, hat er entsprechend den biologischen und aristokratischen Gedanken, die zu ihm hingeleitet haben, zwei verschiedene Charakterzüge: einmal ist er nur eine Formel für das höchste aufsteigende Leben und zweitens Darstellung des vornehmen Menschen. Erkenntnistheoretisch hat Nietzsche den Unterschied der starken Physis, des bloßen Naturwertes zu dem zweiten Ideal, dem Kulturwert nicht zu überwinden gewußt, was mit seinem Skeptizismus zusammenhängt, der immer der Selbstwiderspruch der zugleich bejahten und verneinten objektiven Norm ist. Aber es ist falsch, ihm hieraus einen besonderen Vorwurf zu machen, da hierin gar nicht das Wesen der Philosophie Nietzsches gegründet ist. Praktisch lassen sich die von ihm geforderten Eigenschaften sehr wohl widerspruchslos zusammenstellen und vereinigen. Zuerst verlangt er die Instinktsicherheit, die man auch Gerechtigkeit nennen könnte, den unverrückbaren Glauben, daß einem Wesen, wie wir sind, alle Menschen untertan sein müssen. Im Pathos der Distanz erleben wir die erhobenen stolzen Zustände der Seele, die als das Auszeichnende und die Rangordnung Bestimmende empfunden werden. Der zweite Anspruch macht das Vorrecht der Starken geltend, deren Selbstsucht Selbstzucht ist: die Selbstverantwortlichkeit und Unabhängigkeit. Sie schließt den Willen zur Tradition und Autorität ein, aber auch den Willen zum Leiden, weil tiefes Leiden trennt. So hält sie Treue und Freundschaft, indem sie von höchst persönlicher Moral überzeugt ist, sich nicht gemein machen will und selbst im Lobe Zudringlichkeit empfindet. Drittens fordert Nietzsche vollkommene Sachlichkeit, die die Pflichten als Vorrechte begreift, solche Freiheit, daß man gegen Mühsal, Härte, Entbehrung, selbst gegen das Leben gleichgültiger wird, daß man bereit ist, seiner Sache Menschen zu opfern, sich selbst nicht abgerechnet. Viertens gehört zu den Tugenden des Freigeistes die Redlichkeit, die sich bis in die kältesten Regionen hinein nichts vormachen lassen will, die

intellektuelle Rechtschaffenheit; zu ihr rechnet der Philosoph für die heutige Zeit Atheismus und eine zweite Unschuld. Ferner verlangt er die Dankbarkeit gegen das Leben, die der Ursprung der Kunst ist, und die Ehrfurcht vor sich und den Tatsachen. Zuletzt verkündet uns Nietzsche die Geistigkeit, die auch auf den Feind stolz ist, die Leidenschaften vergeistigt und von der Rache erlöst, und die Liebe der ganzesten Menschen, die schenkende Tugend ist, weil sie aus einem Zuviel an Kraft hervorgeht und noch unter trübem dicken Eise den Tropfen Güte und süßer Geistigkeit errät. Dies ist das Genie des Herzens, das dionysische Phänomen, der Mensch der großen Liebe und Verachtung, dem Entartung das Schlimmste ist und ein Grauen der Sinn, der spricht: alles ist für mich. Nietzsche ist überzeugt, daß diese Werte durch den Sieg der Herdenmoral verdrängt worden sind. Diese feiert die Tugenden, die — wie Gemeinsinn, Wohlwollen, Rücksicht, Fleiß, Mäßigkeit, Bescheidenheit, Nachsicht, Mitleid — zur allgemeinen Wohlfahrt führen, zum grünen Weideglück der Herde, zur Sicherheit, Ungefährlichkeit, Behagen, Erleichterung des Lebens für jedermann und zur Gleichheit der Rechte. Die Schlechten haben gewonnen, weil sie klüger sind, mehr reflektieren und sich der Wissenschaft bedienen. Aber aus ihnen spricht das Ressentiment, die Rache derer, denen die Reaktion der Tat versagt ist, die hämische Gesinnung, die über die eigene Ohnmacht durch Herabsetzung alles Großen und Edlen hinwegkommen will.

Auf Grund solcher Wertungen erhält Nietzsche folgendes Geschichtsbild. Alle Gesetze sind von der vornehmen Klasse auferlegt, um dem reaktiven Pathos Maß zu gebieten und einen Vergleich zu erzwingen. Das ursprünglich ökonomische Verhältnis zwischen Schuldner und Gläubiger erweitert sich. Der Schuldner glaubt nun an seine Schuld und erfindet das schlechte Gewissen, das sich an dem in Gott verwandelten Ahnherrn des Mächtigen vergangen hat; selbst der Starke überträgt jetzt auf diesen seine edlen Eigenschaften, die er nicht mehr sich selbst zuzuschreiben wagt. Aber auch die andere Entwicklung war möglich: man schiebt die Schuld in der eigenen Linie zurück, bis schließlich der Geniestreich des Christentums gelang: Gott selbst bezahlt die Sünde des Menschen. Dieser Krankheitsprozeß macht die Vermittlung des asketischen Priesters nötig. Er leitet von nun an die Schwachen, er erhält sie. Er ist selbst ein Verneinender, ein krankes Tier, und gehört doch zu den konservierenden Mächten. Seine Nützlichkeit besteht in der Sorge, daß der Sprengstoff langsam entladen wird, er ist der Richtungsveränderer des Ressentiments, das sich zuerst gegen das Leben selbst richtet. Durch Tröstungen aller Art wird nun vielen das Leben erträglich gemacht, bis eine Gesamthypnotisierung und Stille eintritt,

das Glück der Kleinsten. Die starke Gesundheit wird nun freilich verdächtigt, die Unmittelbarkeit eines vollen Lebens ist Sünde, durch deren Erfindung der Priester herrscht; seine Erhaltungsbedingungen heißen nun der Wille Gottes, aus dem alles Tapfere, Herrische, Stolze entfernt wird. Im Christentum, diesem ungeheuren Schandfleck der Menschen, ist diese Entartung zum vollsten Siege gelangt.

Mit der liberalen Theologie ist Nietzsche der Meinung, daß die christliche Kirche in vollstem Gegensatz zu der Lehre des Stifters errichtet wurde. Jesus kennzeichnen zwei Eigenschaften, die eine sublime Weiterentwicklung des Hedonismus auf morbider Grundlage anzeigen: der Instinkt-Haß gegen die Realität und die Instinkt-Ausschließung aller Abneigung, aller Feindschaften, aller Grenzen und Distanzen. Er ist das Gegenteil eines Fanatikers, er ist ein freier Geist, sofern er sich aus dem Festen nichts macht, und ohne jedes Ressentiment. Seine Verkündigung ist die Praktik: Selig wird man als Kind Gottes. Das Himmelreich ist ihm ein Zustand des Herzens, sich alles gefallen zu lassen, sich nicht zu wehren, nicht zu zürnen, auch nicht dem Bösen zu widerstehen, und auf sein Recht zu verzichten. Jesus bekämpfte die Wichtigtuerei der Person. Seine Liebe und Demut sind vorbildlich. Auch er war ein kranker, müder Mensch, aber erst Paulus führte das Ressentiment ein. Er machte aus dem Evangelium die verächtlichste Sache, indem er den einzigen Begriff seines Meisters, die Seligkeit, in einen Zustand nach dem Tode verwandelte. Da entstand der große Sklavenaufstand, die unverschämte Lehre von der Personalunsterblichkeit. Der Egoismus war aufs äußerste gesteigert; der einzelne durfte jetzt nicht mehr großen Zielen geopfert werden, der Größenwahnsinn war zur Pflicht gemacht. Dieser Schmeichelei vor dem Individuum verdankt das Christentum seinen Sieg; in der Gleichheit vor Gott waren jetzt alle vornehmen trennenden Werte der Rangordnung verurteilt. Nur einmal war eine große Gegenbewegung vorhanden, die Renaissance, als man wieder die verwegensten Dinge bejahte und die höchste Kultur am Sitze des Papstes selbst einzog. Da stellte ein Bauer, Luther, die Kirche wieder her, indem er sie angriff. Seitdem übersetzte die Demokratie die Gleichheit vor Gott aus der illusionären transzendenten Spiegelung ins praktische Leben, bis schließlich eine verkleinerte, fast lächerliche Art gezüchtet war, der heutige Europäer liberaler Bildung, die ein Ehrenwort für Mittelmäßigkeit ist. Da alles Gute Instinkt und somit vererbt ist, so ist höhere Kultur nur durch Klassenherrschaft möglich; der einzelne ist nichts für sich, sondern die ganze eine Linie Mensch bis zu ihm selber noch, eine Kette mit den Aufgaben aller Zukünfte der Kette. Deshalb ist die Arbeiterfrage eine Dummheit.

Was man auch von dieser Geschichtstheorie halten mag, sie ist jedenfalls bestimmt und klar durchgedacht. Es ist nicht angängig, Nietzsche die systematische Begabung abzusprechen und ihm ein nur aphoristisches Denken zuzuschreiben. Ehe wir jedoch in die Kritik eintreten, erörtern wir eine sehr wichtige Entwicklung und zwar deshalb mit ausführlichen Belegen, weil sie in der bisherigen Literatur unbeachtet geblieben ist. Nietzsche hat sich nämlich selbst alsbald zu einer Teleologie der Entartung bekannt, und es scheint mir sogar ein ausdrückliches Selbstbekenntnis zu der geänderten Ansicht vorzuliegen und zu bezeugen, daß sich innerhalb seiner dritten Epoche abermals ein zeitlich nicht abgrenzbarer Wandel vollzogen hat. In dem nachgelassenen „Willen zur Macht" findet sich folgende Aufzeichnung: „1) Mein Anstreben gegen den Verfall und die zunehmende Schwäche der Persönlichkeit. Ich suchte ein neues Zentrum. 2) Unmöglichkeit dieses Strebens erkannt. 3) Darauf ging ich weiter in der Bahn der Auflösung, — darin fand ich für einzelne neue Kraftquellen. Wir müssen Zerstörer sein! — Ich erkannte, daß der Zustand der Auflösung, in der einzelne Wesen sich vollenden können wie nie — ein Abbild und Einzelfall des allgemeinen Daseins ist." Das persönliche Erlebnis, das den Philosophen hier bestimmt hat, ist die altbewährte amor fati. So gelang es ihm, den schwersten Jahren seines Lebens das Beste, die Überwindung des Pessimismus abzugewinnen; alles Notwendige, aus der Höhe gesehen und im Sinne einer großen Ökonomie, gilt ihm deshalb als das Nützliche an sich; man soll es nicht nur tragen, man soll es lieben. Diese Einsicht, die in wundervoller Weise der Dionysos-Dithyrambus: Ruhm und Ewigkeit verherrlicht, liegt auch in den sachlichen Bedingungen einer Ethik, die den Kampf über alles setzt. Dann besteht auch der Herrenmensch, der vornehme Typus nur durch den Gegensatz und die Feindschaft der Herde; erst hieraus schöpft er seine Kraft. So hat Nietzsche sehr bald begonnen, die Dekadenz aus den von ihr gesetzten Spannungswirkungen zu rechtfertigen.

Schon in den zur Zeit der geistigen Gesundheit veröffentlichten Prosaschriften deutet sich eine zunehmende Versöhnung an. Nietzsche weiß der christlichen Kirche nachzurühmen, daß sie durch das Wesentliche aller Moral, den langen Zwang, dem europäischen Geiste seine Stärke, Neugierde und Beweglichkeit anzüchtete. Ein Typus wird nur unter ungünstigen Bedingungen fest und stark. Die Furcht also hält gerade den wohlgeratenen Menschen aufrecht, während die eigentliche Gefahr der große Ekel und das große Mitleid sind. Die Immoralisten sind deshalb der Vorteil selbst, der aus der widerlichen Spezies der Mucker und Priester gezogen wird. Seitdem das Gewissen, das Leiden

des Menschen an sich selbst, besteht, erweckt der Mensch „für sich ein Interesse, eine Spannung, eine Hoffnung, beinahe eine Gewißheit, als ob mit ihm sich etwas ankündige, etwas vorbereite, als ob der Mensch kein Ziel, sondern nur ein Weg, ein Zwischenfall, eine Brücke, ein großes Versprechen sei." Der Typus des niedergehenden Lebens muß ein Interesse des Lebens selbst sein; das asketische Ideal ist durch den Priester nur mit falschem Inhalte erfüllt. Ja er selbst ist nicht verdienstlos; durch die Erfindung der Sünde hat er das Ressentiment abgelenkt und ihm die Richtung auf die Person des Mißratenen als des Schuldigen gegeben, so daß dieser sich selbst vernichtet oder im Falle einer mildernden Erkrankung seine Instinkte zum Zwecke der Selbstdisziplinierung und Selbstüberwindung ausnutzt.

Am deutlichsten ist das veränderte Urteil Nietzsches im nachgelassenen „Willen zur Macht" erkenntlich. Da die Aphorismen zu diesem Werke 1883—84, 1886—88 datiert sind, so beweisen sie, daß die maßvollere und gesundere Betrachtungsweise stets neben den stärksten Angriffen einhergegangen ist; sie darf daher als die wahre wohlverstandene Lehre des Philosophen gelten. Nietzsche will versuchen, „die absolute Vernünftigkeit des gesellschaftlichen Urteilens und Wertschätzens zu begreifen". Jede Art Unvollkommenheit und das Leiden an ihr gehören in die höchste Wünschbarkeit; denn das dionysische Jasagen will die Welt, wie sie ist, ohne Abzug, Ausnahme und Auswahl. Der Haß gegen die Mittelmäßigkeit ist eines Philosophen unwürdig. Der Fortschritt des neunzehnten Jahrhunderts liegt darin: es ist „maßvoller, mißtrauischer gegen plötzliche Veränderungen, antirevolutionär". Lange muß die Verkleinerung des Menschen als Ziel gelten, sie ist die treibende Kraft, um an die Züchtung einer starken Rasse zu denken; es muß zuerst ein breites Fundament geschaffen werden. Herdentiere und Führertiere werden durch dieselben Bedingungen fortgetrieben; aus dem Vorhandensein der Gegensätze entsteht der große Mensch, „der Bogen mit der großen Spannung". So müssen wir für das, was die Moral bisher geleistet hat, aufs tiefste dankbar sein; selbst die christliche Moral war das große Gegenmittel gegen den theoretischen und praktischen Nihilismus. Ja, es gibt einen gültigen Nihilismus der Stärke, der aus der Unzufriedenheit mit den bisherigen Zielen stammt; er ist vielleicht auch in dem heutigen nihilistischen Extrem, dem Pessimismus, vorhanden und deutet auf eine große Zukunft hin. Gelegentlich heißt es zwar noch, das ursprüngliche Christentum habe einen solchen reinigenden großen Nihilismus vereitelt; aber es erscheint Nietzsche doch unsinnig, vorauszusetzen, daß der Sieg der Herdenwerte antibiologisch ist; er erklärt sich aus einem Interesse des Lebens zur Aufrechterhaltung des Typus

Mensch, der sonst vielleicht nicht mehr existierte. Deshalb muß „eine ökonomische Rechtfertigung der Tugend“ versucht werden: die Langeweile und Einförmigkeit der notwendigen niederen Beschäftigungen ist mit Recht von einem höheren Reiz umgeben worden, weil so das Unangenehme als angenehm empfunden wird. Da eine ungeheuere Menge kleiner Arbeit getan werden muß, so müssen auch die Schwachen fortbestehen und also auch eine Gesinnung, bei der sie existieren können. „Ich habe dem bleichsüchtigen Christentum den Krieg erklärt . . . nicht in der Absicht es zu vernichten, sondern nur um seiner Tyrannei ein Ende zu setzen und Platz frei zu bekommen für robustere Ideale . . . . . die Fortdauer des christlichen Ideals gehört zu den wünschenswertesten Dingen.“

Nietzsche hatte sein ethisches Ideal gewonnen und suchte nun mit dem historischen Blick, der seine Stärke ist und nur manchmal und ursprünglich durch die ästhetische Freude am Maßlosen verdunkelt wird, immer nach Mitteln der Verwirklichung seiner Norm mit dem Bestreben, aus dem Unvermeidlichen der Gegenwart das Beste zu gewinnen. Dies gilt auch für die zuerst als „Dummheit“ bezeichnete soziale Frage. Zwar hat schon Zarathustra die heutige Geburts- und Besitzaristokratie abgelehnt und einen neuen Adel verlangt; aber in seinen Prosawerken hatte der Philosoph fortgefahren, Klassen- und Ständeherrschaft zu preisen. Dies wird jetzt aufgegeben. In einer nachgelassenen Bemerkung zur Vollendung des Dichtwerkes heißt es: „Zarathustra glücklich darüber, daß der Kampf der Stände vorüber ist, und jetzt endlich Zeit ist für eine Rangordnung der Individuen. Haß auf das demokratische Nivellierungssystem ist nur im Vordergrund: eigentlich ist er sehr froh, daß dies so weit ist“. Demnach ist die Ausgleichung des europäischen Menschen der große Prozeß, der nicht zu hemmen ist: man sollte ihn noch beschleunigen; denn damit gerade ergibt sich die Notwendigkeit für eine Kluftaufreißung, Distanz und Rangordnung. Will Nietzsche auf solche Weise das Ideal einer persönlichen Rangordnung, wobei natürlich noch immer sehr wenige den allzu Vielen gegenüberstehen können, so muß der Vererbungsgedanke zwar nicht aufhören, aber doch zurücktreten. Denn die Ablehnung des kastenmäßigen Abschlusses schließt doch ein, daß durch ihn Werte verloren gehen, die Nachteile also größer werden als die Vorteile. Die ausgeglichene Spezies soll nun mit Bewußtsein gezüchtet werden. Da aber ersichtlich die Hoffnung allzu utopisch ist, daß aus dem Nivellierungsprozeß eine zu solchen Zwecken über Europa regierende Kaste hervorgehen kann, scheint in der Tat sich auch in dieser Richtung eine Verschiebung des Urteils wenigstens anzudeuten. Bisher hatte Nietzsche das Individuum als Fiktion bezeichnet;

es ist die ganze Kette seiner Vorfahren einschließlich seiner selbst, eben deshalb kommt dem Einzelwesen die große Bedeutung als Vertreter des gesamten Geschlechts zu. Nun beginnt an Stelle des Gegensatzes zwischen Herren und Sklaven ein anderer zu treten, der zwischen der Solitärperson und der Herde. Ganz im Gegensatz zur früheren Behauptung klagt jetzt der Philosoph, nichts sei seltener als eine Personalhandlung, in einem Werke drücke sich stets eher ein Stand, ein Rang, eine Rasse aus als eine Person. Diese ist ein relativ isoliertes Faktum und die erste Frage in betreff der Rangordnung ist die, wie solitär oder herdenhaft jemand ist. Und die Solitärperson, gegen die der Kampf losgeht, wenn der Stände- und Klassenkampf erledigt ist, kann sich am leichtesten in einer demokratischen Gesellschaft erhalten und entwickeln, da hier die gröberen Verteidigungsmittel nicht mehr nötig sind und eine gewisse Gewöhnung an Ordnung, Redlichkeit, Gerechtigkeit, Vertrauen zu den Durchschnittsbedingungen gehört. In dieselbe Gedankenreihe gehört es, wenn Nietzsche wieder wie einst in der zweiten Entwicklungsperiode Wissenschaft und Politik zu Ehren gelangen läßt. Die Wissenschaft hat nach Beseitigung der Moral einen neuen Zauber erhalten; sie stellt unsere Existenzbedingungen fest. Die Gesundheit nimmt zu, sobald die wirklichen Bedingungen des starken Leibes erkannt sind. Ja, Nietzsche spricht sogar von der entscheidenden Wendung, dem jetzt erreichten Übergewicht des wissenschaftlichen Geistes über den religiösen. Ist einmal die Zeit der internationalen Geschlechtsverbände gekommen, so wird man auch über Politik umlernen.

So hat Nietzsche seinen Angriffen auf die Kultur der Gegenwart selbst die Berechtigung entzogen, und fast ergibt sich aus seiner Wirklichkeitsapotheose die Schwierigkeit Hegels, nun überhaupt einen Maßstab für gültiges Geschehen in unserer Zeit zu erhalten. Doch gehen wir zur allgemeinen Kritik über. Nietzsches größtes Verdienst in sachlicher Hinsicht ist die Scheidung des metaphysischen vom sozialen Leben, die vollkommen mit Hegels Ethik übereinstimmt und unseren früheren Ausführungen entspricht. Er hat die Einsicht wiedergefunden, daß der Individualismus falsch ist und doch das Überindividuelle sich durch die Persönlichkeit selbst und nur durch sie verwirklicht; im Verhältnis zu dem metaphysisch Überindividuellen ist ihm das sozial Überindividuelle, die Gesellschaft, gleichgültig und untergeordnetes Mittel. Er befreite uns also von dem, was ich oben als den Fundamentalirrtum unserer Zeit bezeichnet habe, und deshalb hat man ihn auch in diesem entscheidenden Punkte kaum verstanden. Hierin liegt auch die Notwendigkeit, die den Philosophen seinen Skeptizismus und gelegentlich geäußerten Materialismus verleugnen und zu

einer voluntaristischen Metaphysik zurückkehren ließ. Denn was ist nun das Objektive, das der große Mensch repräsentiert? Die Doppelheit der Antwort entspricht der Zweiheit des Übermenschenbegriffs. Der Biologismus erwidert — das ästhetische Motiv spricht hier in ganzer Einseitigkeit —: das Leben mit der Fülle seiner nackten brutalen Naturtatsachen. Ihm einen metaphysischen Sinn zu geben, den es freilich so nicht erhalten kann, den aber zu behaupten die Ablehnung der Sozialethik notwendig machte, dazu sollte die befremdliche Lehre von der Wiederkunft des Gleichen dienen. Aber nicht dadurch erhält das Leben eine Ewigkeitsbedeutung, daß man seine Höhe- und Tiefpunkte sich ständig wiederholen läßt. Im Gegenteil, dies führt nur zur Verzweiflung, daß alles Streben nach aufwärts zuletzt doch vergeblich ist; hat aber das Leben in seiner höchsten Ausprägung einen Selbstwert, so ist die zu ethischen Zwecken erdachte Hypothese der ewigen Wiederkunft mindestens nutzlos. Ein ganz anderes Ergebnis entspringt dem Willen, das zweite aristokratische Ideal der Vornehmheit dem Gesamtsein einzuordnen. Es führt auf Grund der voluntaristischen Metaphysik zur Mystik, die dort am deutlichsten wird, wo der Pluralismus: es gibt nur Willenspunktationen aufgegeben ist. Die mystische Sehnsucht nach der Vergottung verrät bereits das Wort Zarathustras, es gäbe keinen Gott, weil er es sonst nicht aushielte, kein Gott zu sein. Damals war Nietzsche Atheist und sah noch nicht die Möglichkeit, das Gesamtsein in einem vernünftigen Sinne als Gott zu bezeichnen. Dieses Hindernis ist beseitigt, sobald man zu jedem Ereignis Ja zu sagen gelernt hat. Schopenhauer wird nun getadelt, weil er nicht die Kraft hatte, den Willen zu vergöttlichen. „Gott ist die höchste Macht — das genügt! Aus ihr folgt alles — aus ihr folgt die Welt." Im Anschluß an ein Wort Platos verlangt Nietzsche die Gesinnung, Gott werden zu wollen, müsse allgemein werden, und will, daß auch der Pessimismus der Stärke mit einer Theodizee endet. Deutlicher wird nun auch seine letzte Absicht, die er selbst nur selten als sein eigentliches Motiv erkannt hat, der Stifter einer neuen heidnisch-dionysischen Religion zu werden. Er gesteht, daß bei ihm stets zur Unzeit der religiöse gottbildende Instinkt lebendig werde; der heidnisch-religiöse Mensch werde zu Unrecht ausgelassen, wenn man die Religion überhaupt als décadence-Form ansehe.

Genauer müssen wir freilich sagen: Nietzsche nähert sich nur der Mystik. Um sie voll zu erreichen, dazu sind seine Sinne zu aufgeregt und zu sehr mit der Kritik der Zeit beschäftigt; das Dionysische, das Leidenschaftlich-Bacchantische hat ganz das Apollinische, das ruhige klare Reich der Vorstellung verdrängt. Das Verdienst bleibt ihm jedoch, daß

er als erster den Generationen, die nichts mehr von Hegel verstanden, den metaphysischen Sinn der Sittlichkeit in neuer Gestalt zeigte und deshalb gegen die neue Aufklärung, den sozialen Eudämonismus zu Felde zog. Nietzsche hat recht, den Humanismus zu verspotten, der durch Aufopferung der Individualität ein abstrakt Allgemeines, das Beste der Menschheit verwirklichen will; er weiß, daß die Härte und Grausamkeit zum Leben gehört, das seinen Reichtum nur durch Verschwendung seiner Typen bewährt. Der Egoismus ist in der Tat genau so viel wert wie derjenige, der ihn hat. Im ganzen zeigt sich nun freilich in der Anwendung der sittlichen Werturteile auf die Geschichte eine deutliche Neigung Nietzsches zur Äußerlichkeit und abstrakten Schematisierung, was sich einfach dadurch erklärt, daß er mit bekannter Entdeckerfreudigkeit verallgemeinert und sein vermeintlich ganz neues Problem allenthalben wiederkehren sieht. Allerdings existieren Herrentugenden und das Ressentiment; insbesondere die Entdeckung des letzteren und seines großen Anteils an der historischen Wirksamkeit ist eine große befreiende Tat. In seiner Geschichtsauffassung ist ein noch unerkannter Wahrheitsgehalt verborgen, den im einzelnen zu prüfen hier natürlich nicht möglich ist. Zur Beurteilung dessen, was für unsere Kultur wesentlich ist, gehen wir von Nietzsches Kritik des Christentums aus.

Er bekämpft an ihm nicht sowohl die Tugenden selbst wie Liebe, Demut, Mitleid — denn beim Starken sind sie von Wert — als vielmehr das Ressentimentmotiv, aus dem heraus die Christen seiner Meinung nach stets handeln. In der Tat ist es außerordentlich wahrscheinlich, daß solche Gesinnung in der Geschichte des Christentums eine wichtige Rolle gespielt hat; aus ihr erklärt sich zum guten Teile das ständige Streben aller Kirchen, die starken und selbständigen Geister zu verketzern. Aber die Verallgemeinerung ist in historischen Dingen stets gefährlich. Die — äußerlich betrachtet — gleiche Handlungsweise kann wie alle Wirkungen verschiedene Ursachen haben, einer ganz anderen Gesinnung, einem anderen Lebensgefühle entspringen. Warum sollte nicht auch die christliche Tugend ihrer idealen Absicht nach aus dem Reichtum innerer Kraft geboren sein? Hat doch Nietzsche selbst — dies genügt schon — Jesus von allem Ressentiment ausgenommen und ihm gar nicht die Absicht untergelegt, eine soziale Bewegung der kleinen Leute, der schlecht Weggekommenen zu erzeugen. Er ist ihm die reine Passivität in der Seligkeit des Einheitsgefühles mit Gott. Wie schon oft bemerkt worden ist, ist es sehr befremdlich, wie Nietzsche die heroischen Züge des Evangeliums, das nicht Frieden, sondern das Schwert bringen will und deshalb den ständigen Kampf mit dem Bösen aufgibt, übersehen konnte. Wenn hier ein Denker sich so augenscheinlich irrte, der

sonst die geheimnisvollsten Regungen des Seelenlebens zu erschließen weiß, so muß dies einen besonderen Grund haben; er ist unschwer aufzufinden. Zu diesem Jesu-Porträt hat Schopenhauers Ideal des Heiligen Modell gestanden; das Erlöschen seines Willens bildete Nietzsche nach, indem er sogar denselben Widerspruch wie Schopenhauer beging und vergaß, daß selbst der Wille zum Nichts nur auf Grund der Willensstärke möglich ist. Diese Abhängigkeit Nietzsches ist ein Beweis, daß bei sehr sensiblen Menschen starke Eindrücke ihrer Jugend unbewußt weiter wirken und niemals verloren gehen. Wie die Verkündigung Jesu, so bedeutet auch das kirchliche Christentum keine soziale Bewegung. Es stimmt ja vielmehr mit Nietzsche in der Trennung des Metaphysischen und Sozialen überein und ordnet das letztere bedingungslos dem Heil der Seele unter. Ihre Gleichheit vor Gott, vor dem die Unterschiede der Menschen verschwinden, läßt nach dem Lebensgefühl des Mittelalters die gesellschaftliche Ungleichheit, selbst die Hörigkeit unberührt. Allgemein in der christlichen Kultur eine Verkleidung schlechter Instinkte zu sehen, die eine metaphysische Weltanschauung im Interesse der Klassenbewegung vorgeben, besteht gar kein Grund, wenn auch, wie schon gesagt, im einzelnen häufig das Ressentiment gesprochen haben mag. Nur ein Standpunkt, der im Selbstwiderspruch die idealen Objektivitäten des Kulturlebens leugnet, kann überhaupt versuchen, sie psychologisch und soziologisch erschöpfend zu erfassen. *Nicht das Christentum, sondern die moderne Aufklärung, soweit sie eine Kultur der Zweckmäßigkeit und des Nutzens zur obersten Norm erklärt, ist Herdenmoral; aber diese neue Bildung ist nicht, wie Nietzsche meinte, das in die Praxis übersetzte von der illusionären Spiegelung befreite Christentum, sondern seine Verkehrung.* Auch in diesem Irrtum ist er von früheren Einflüssen abhängig geblieben; denn der Positivismus, dem er eine Zeitlang anhing, leitet ja die Werte aus der Gesamtnützlichkeit ab, und besonders bei den Sozialisten ist es ja schon lange üblich, das Evangelium als soziale Botschaft zu feiern, als „Religion der Armen und Unterdrückten“, wie Engels schon vor Nietzsche gesagt hat. Der Umwerter aller Werte übersah, daß solche Überzeugungen nicht die Konsequenz des Christentums sind, sondern entweder ihm widersprechen oder gar keine Beziehung zu ihm haben.

Weil Nietzsche das Christentum positivistisch verstand, deshalb kommt er seinem Kerne, der Scheidung des metaphysischen vom sozialen Leben, durch seine ablehnende Kritik nur näher. Ob man aber die Weltanschauung Nietzsches, im ganzen gesehen, mit ihm für vereinbar hält, diese Frage ist, wie wir erwarten dürfen, allzusehr mit Aus-

wahlprinzipien belastet, als daß eine allgemein befriedigende Antwort möglich wäre. Darauf kommt es ja auch schließlich gar nicht an, da am Namen überhaupt nichts liegt. Das einzig Wichtige ist, ob wir imstande sind, die neuen Gedanken der Überlieferung einzufügen, so daß nicht mehr von einem unerträglichen Bruch oder von einer im Rücken gelassenen uneinnehmbaren Festung gesprochen werden kann. Nun ordnen sich alle biologischen Probleme dem metaphysischen unter; in der Forderung gesunder Körperlichkeit steckt aber an sich ebensowenig ein Widerspruch zu dem wohlverstandenen Christentum, als in den oben dargestellten Herrentugenden. Man stelle einen Vergleich an und man *wird finden, daß Nietzsche nur dort dem christlichen Ideal widerspricht, wo seine metaphysischen Lebenswerte zugleich direkt soziale sind.* Da nämlich seine naturalistische Erkenntnistheorie ihm im Grunde keinen höheren als den biologischen Lebensbegriff gestattete, so ist er ständig der Gefahr ausgesetzt, die Tugenden seines Herrenmenschen zu veräußerlichen und entgegen seiner Absicht in die Sphäre der gesellschaftlichen Überinvidualität zurückzufallen. Der vornehme Mensch, der Persönlichkeit und Sachlichkeit identifiziert und so als konkrete Sachlichkeit in seinem metaphysischen Leben ein selbstverständliches Herrenrecht behauptet, besitzt anders als der auf äußere Macht bedachte und daher sozial gebundene Übermensch Nietzsches eine innere Freiheit und geistige Überlegenheit, die der äußeren Rangordnung, der Umgebung durch Sklaven, die seine Stellung durch Abhängigkeit bezeugen, gar nicht bedarf; die soziale Frage ist für diese Auffassung nur die sekundäre Wahl des besten Mittels, wobei freilich Nietzsche das Verdienst bleibt, daß wir heute deutlicher als früher den Zusammenhang des physischen und des sozialen Lebens mit dem geistigen erkennen und allgemeiner als wichtiger empfinden. Neben der naturalistischen Bejahung des unmittelbaren Daseins hat er aber selbst die tiefere spekulative Wertung des Lebens gelehrt. Sie führt folgerichtig zur Mystik und damit zur Überwindung aller sozialen Rangordnung. Dürfen wir die Entwicklung des Philosophen als ein Werden zu ihr hin ansehen, so sind der Gekreuzigte und der Dionysos wahlverwandt. Denn die wesentlichen Eigenschaften der neuen Gottheit sind ihrem Verkündiger diese beiden: die verschwenderische Liebe, die aus dem Überreichtum stammt, und die Lust, die auch noch die Lust am Leiden einschließt. Deshalb sagt uns ja Nietzsche, daß nun nach dem christlichen Zeitalter das tragische beginnt, weil eine Welt bejaht ist, zu deren Wesen, zu deren Wünschbarkeit die Furchtbarkeit des Leidens mit hineingehört. Die Wertung der Liebe und die Anerkennung der Teleologie des Leidens sind aber echt christliche Überzeugungen. Uns, die wir wissend

geworden und zur absoluten Innerlichkeit herangereift sind, ist freilich die von Nietzsche zugleich gewollte Rückkehr zur unmittelbaren Daseinsfreudigkeit nicht mehr möglich.

In diesem Punkte bleibt allerdings ein unversöhnlicher Gegensatz bestehen, in dem ich jedoch Nietzsche unrecht gebe. Der gleiche Unterschied kehrt in folgender Schwierigkeit wieder. Die christliche Religion lehrt den Selbstwert jeder Seele, während sein Antiindividualismus will, daß der einzelne bedingungslos geopfert werde und zwar nicht nur in dem allgemeinen Sinne, der alle Menschen heißt, sich dem Weltgeiste hinzugeben, sondern durch die Mächte dieser Erde selbst. Vielleicht ist es die wichtigste Frage der modernen Ethik, ob ein Universalismus mit der christlichen Moral vereinbar ist. Suchen wir die Antwort von einem historischen Irrtum Nietzsches aus. Die christlichen Kirchen, insbesondere die katholische, haben nie gezaudert, für ihre Sache, die Reinerhaltung des Glaubens, die Ketzer dahinzugeben. Und doch würde er hier selbst eine formale Übereinstimmung mit seinem Idealismus ablehnen und entgegnen, die Behauptung eines objektiven Gutes sei in diesem Falle ein Betrug des stets unsachlichen Ressentiments; in der Abschaffung der Glaubensabtrünnigen habe man nicht Mißratene getroffen, sondern gerade an dem eigenmächtigen Typus, dem Freigeist, Rache genommen. Gibt es nun aber einen gleichen, wenn auch ungültigen Objektivismus, so ist damit schon anerkannt, daß die Aufrichtung einer Autorität, die nicht durch die subjektive freie Überzeugung und Prüfungsmöglichkeit gebilligt ist, nicht ausreicht. Die an dieser Stelle so unbefriedigende Stellungnahme Nietzsches ist nur ein besonderer Fall des im siebenten Kapitel besprochenen allgemeinen Schwankens zwischen der Apotheose des Unbewußten und der Verherrlichung des Selbstbewußtseins. Der Geist ist in unserer Zeit so weit fortgeschritten, daß das metaphysische Opfer des Individuums — der unaufhebbare soziale Mechanismus ist kein Widerspruch hierzu — nur durch freie Anerkennung möglich ist, durch die es allein sittlichen Wert erhält. Indem Nietzsche mit Recht die subjektive Moral der Gewissensüberzeugung als nicht genügend empfand, gab er dieses große Prinzip der Reformation, in der er — abermals von Schopenhauer abhängig — nur eine Halbheit sieht, ganz auf; die Ethik Hegels wurde nicht erreicht, die in der Geschichte den Kampf zwischen objektiver und subjektiver Sittlichkeit erkennt, durch den die Substanz mit dem Selbstbewußtsein in der Stufenfolge des historischen Fortschrittes versöhnt wird. Die Gleichgültigkeit gegen das Individuum darf nur frei von ihm vollbracht werden; der Selbstwert der Persönlichkeit schließt aber wie im Christentum die Einordnung in das Reich Gottes nicht aus; ähnlich hat ja

Nietzsche selbst die Höhepunkte des Lebens diesem gegenüber als Eigenwerte gedeutet und doch nur aus seiner Gesamtheit verstehen wollen. Hier stoßen wir auf eine tiefe Verständnislosigkeit des Philosophen für das historische Werden, einen Mangel an Konkretheit, für den sein Skeptizismus verantwortlich ist; denn solcher Standpunkt vermag, wie wir früher bemerkten, die tieferen Notwendigkeiten und Zusammenhänge nicht zu erkennen.

Denselben Vorwurf müssen wir an anderer Stelle wiederholen. Nicht für seine Beurteilung der sozialen Probleme. Alles was Nietzsche über sie — soziale Frage, Rassenverbesserung usw. — sagt, sind zwar sehr wichtige, zum Teil sogar erste Anregungen, im übrigen aber nur Anfänge; besonders irrtümlich ist auch seine Meinung, daß eine Tendenz zum Verschwinden der Klassen- und Ständeunterschiede bestehe. Klassen sind Besitzschichten und nicht in erster Linie aus der Gesinnung zu verstehen. Deshalb sieht eine konkrete Politik Übergänge zwischen den Klassen und kann, weil sie diese nicht zu selbständigen Wesen hypostasiert, weit eher die sozialen Schwierigkeiten bezwingen. Solche Einwände kritisieren das Unwesentliche bei Nietzsche. Die größte Abstraktheit verrät aber seine Stellungnahme zur nationalen Frage. Ich meine nicht seine allgemeinen Anklagen gegen die Deutschen, die leider zu einem Teil berechtigt sind, zum andern aber verraten, wie nahe Nietzsche der Gefahr dessen war, der Menschenhaß aus der Fülle der Menschenliebe trank; wichtiger ist sein prinzipieller Internationalismus. Wie die Aufklärung, kennt er kein Mittelglied zwischen Individuum und Menschheit, das wenigstens für die Aufstellung seiner Wertideale ganz ausfällt. Deshalb ist das einzig wirklich Unverzeihliche, das er geschrieben hat, seine Polemik gegen Bismarck, dem er vorwirft, er habe den Nationalismus wieder hochgebracht, und gelegentlich sogar Unkenntnis der Philosophie vorhält. Nietzsche hätte erkennen müssen, daß unter allen seinen Zeitgenossen Bismarck dem richtig verstandenen Übermenschenideale am nächsten kam; die selbstverständliche vornehme Sachlichkeit dieses genialen Staatsmannes hat sich niemals gescheut, zu überpersönlichen Zwecken das Herrenrecht über Personen auszuüben. Schon deshalb hätte er Bismarck, der den Krieg für den natürlichen Zustand der Menschheit hielt, zustimmen müssen, weil doch gerade die von der angeblich neuen Ethik gewollten militärischen Tüchtigkeiten an das nationale Ideal gebunden sind. Hier zeigt sich eine Zwiespältigkeit, die Nietzsches ganze Entwicklung begleitet: er selbst führte das von ihm so gehaßte und unaufhörlich getadelte Leben des weltfremden Gelehrten, und gleich diesem begann er, anstatt die großen Bewegungen der Gegenwart in ihrem wirklichen Dasein aufzusuchen und zu erforschen,

neue Gesellschaftszustände auszudenken; nur die Gabe genialer Einfühlung hat ihm trotz seiner Abgeschlossenheit wertvolle Ergebnisse ermöglicht.

Dies führt uns zu der letzten Frage, inwiefern von unserm besonderen Maßstabe aus Nietzsches Kulturkritik überhaupt noch genügen kann. Da müssen wir konstatieren: Sein Kampf gegen die moderne Bildung und Demokratie erfüllt uns mit tiefer Dankbarkeit; aber was wir heute unter dem Konflikt zwischen Masse und Individuum verstehen, dessen Erkenntnis freilich vor allem die neuen Tatsachen, die zwischen Nietzsche und uns liegen, gefördert haben, dies ist zum Teil etwas ganz anderes, zum andern Teil etwas unendlich Komplizierteres und — gestehen wir es — außerordentlich Hoffnungsloseres als das, was er meinte und überwinden zu können glaubte. Der Sieg der Herdenmoral ist nicht eine Folge der Christlichkeit, sondern des modernen Rationalismus, vor allem aber seiner voluntaristischen Rückwirkungen, die Nietzsche noch gar nicht analysiert hat; sein Skeptizismus ersparte ihm zudem die logische Auseinandersetzung mit den sachlichen Spannungen des modernen Kulturlebens, aus deren Schwierigkeiten sich uns gerade die wichtigsten Schlüsse zur Kritik unserer Zeit ergaben und noch ergeben werden. Demnach steht der durch die besonderen modernen Lebensbedingungen erzeugte Triumph der Mittelmäßigkeit erst bevor. Freilich gilt dies zunächst nur für die öffentliche Meinung, fanden wir doch früher, daß trotz der Massenherrschaft infolge der Komplizierung des Daseins die persönliche Tüchtigkeit heute mehr zur Geltung komme als in der Vergangenheit. Doch bezogen sich diese Ausführungen nicht auf die Genialität, sondern auf die abstrakte Sachlichkeit des Verstandes und ließen sogar die Möglichkeit offen, daß in Zukunft bei einer beständigen Verringerung der persönlichen Freiheit selbst das Talent bedrängt werden könnte. Nietzsche hat diese Tatsachen nicht erkannt. Er wollte einfach nicht nach Überwindung des metaphysischen Pessimismus einen empirisch-sozialen zugestehen und so gab er sich der Hoffnung hin, es genüge, unserer Kultur die unmittelbare Kraft des Erlebnisses entgegenzusetzen, und vollzog die gewaltsame Abstraktion, gerade aus dem Ausgleichungsprozeß des europäischen Menschen werde eine große Zukunft emporblühen. Ihn verstand der Philosoph zudem falsch; er ist nicht eine Bewegung zu einer wirtschaftlichen und politischen Gleichheit, sondern die ganz andere Tendenz zu einer zivilisatorischen und geistigen Homogeneität, die die ganze Kulturmenschheit bedroht. Eine tiefe Wahrheit enthält zwar seine späteste Einsicht, daß sich einzelne im Zustand der Auflösung mehr vollenden können denn je; doch ignorierte er die mangelnde Dauerhaftigkeit dieses Zustandes. Deshalb konnte Nietzsche schließlich seinen Frieden mit der gesamten Überlieferung

machen und infolge seiner Verkennung der sozialpsychologischen Wirksamkeiten glauben, daß die „Solitärperson“ in der Demokratie sogar bessere Existenzbedingungen finde. Bevor wir indes unsern Pessimismus endgültig begründen, wobei uns, wie gesagt, die Argumente Nietzsches an Umfang und Tiefe viel zu geringfügig sind, prüfen wir, wie seine Anhänger seine Gedankenwelt fortgesetzt haben.

Zwei Aufgaben hinterließ Nietzsches Zusammenbruch seinen Zeitgenossen: erstens seine Metaphysik und Ethik allgemeingültig zu begründen und damit zugleich die biologischen und spekulativen Gedanken zur Einheit zu bringen und zweitens die neuen Ideen überhaupt der Überlieferung einzuordnen und ihre Mißverständnisse zu beseitigen, insbesondere die Stellungnahme zum Christentum zu korrigieren. Unsere Ausführungen bemühten sich um diese Probleme; sehen wir jetzt zu, wie sich die Anhänger Nietzsches mit ihnen abfanden. Bisher freilich war sein Einfluß am meisten so, wie man ihn als extremen Subjektivisten und Individualisten verstand, und daher wohl in der zuerst erörterten vierfachen Weise von großer Bedeutung, insbesondere indem er vielen den Mut zum Leben, zur Selbständigkeit und kraftvollen Idealität wiedergab; so beeinflußte er auch manche der im vorigen Kapitel erwähnten Enthusiasten, die ein männlicheres Christentum wünschten. Im übrigen war aber Nietzsches Wirkung bisher nicht sehr ertragreich. Er hat dies zu einem Teile selbst verursacht; seine ständige Aufgeregtheit, sein grundloser Mangel an Objektivität, seine Sucht, ein ungeheuerer Abstand von der Überlieferung zu sein, sind krankhaft und haben zu vielen Paradoxien Anlaß gegeben. Die dunklen Stunden blieben ihm nicht erspart, in denen die Bitternis und Verzweiflung seiner Einsamkeit dem extremsten Impressionismus nachgab und den Reichtum seiner Schöpfungskraft zu blendenden momentan geltenden Aperçus mißbrauchte. Doch lassen wir die Gefolgschaft des literarischen Nachtkaféjünglings, dessen Größenwahn (vulgo Dummheit) sich für jenseits von Gut und Böse, jenseits aller Sittlichkeit hält, und betrachten wir ernsthafte aussichtsvolle Bewegungen, die durch Nietzsche beeinflußt sind.

Am wichtigsten ist hier die Tätigkeit Ernst Horneffers, der mit seinem Bruder August in München eine feste erfolgreiche Organisation geschaffen hat, die heute mit dem Monistenbunde, dem Freidenkerverband und der Gesellschaft für ethische Kultur und einigen andern Verbänden zum Weimarer Kartell vereinigt ist. Seit einigen Jahren gibt Horneffer eine Monatsschrift „Die Tat“ heraus, die ursprünglich der Mittelpunkt für alle diejenigen sein wollte, die eine neue heidnische Religion propagieren. Nach Horneffer ist die Welt Wille zur Form und ständiger Kampf mit dem Formlosen, der Zeit. Diese Metaphysik,

durch die das bloße Gefühl überwunden werden soll, bezeichnet er selbst als „Ausdruck der Stimmung, des Willens“. So sieht er die Weltentwicklung atheistisch und spricht höchstens, Hartmanns Philosophie des Unbewußten empiristisch auslegend, vom tragischen Gott. Das gebundene Leben, d. h. die Gestaltlosigkeit, die Unfreiheit, das Hemmnis will zur Erlösung durch Gestalt, zur Freiheit; so gewinnt der Mensch ein höheres persönliches Leben und gelangt nach dem Vorbild des Griechen zur Selbsterlösung, zur psychophysischen Tüchtigkeit und Harmonie. Die erste der oben gestellten Aufgaben hat demnach Horneffer nicht gelöst. Sein Wille zur Form enthält zwar einen tiefen Gedanken und ist ersichtlich ein Nachklang des metaphysischen Prinzips des Selbstbewußtseins. Ohne eine wirkliche Begründung, die nicht gegeben wurde, bleibt er aber ganz unbestimmt; er paßt nicht in empiristische Gedanken, da keine Einzelwissenschaften eine Analogie zu ihm gestatten. Und erkenntnistheoretisch muß man einwenden, daß kein Inhalt ohne Form ist. Alles, was an die metaphysisch-mystischen Züge Nietzsches erinnert, ist denn auch, da man an dieser Stelle nicht vorwärts kam, mehr und mehr zurückgetreten. Die gewiß wichtige Verehrung der Form erzeugte vielmehr das Verlangen, neue Symbole der Ewigkeit und besonders einen neuen Kultus zu schaffen. Dies ist aber, bevor die vielverkündigte neue Religion da ist, ein merkwürdiges Unterfangen. Wir können verstehen, daß, wer einmal aus dem vollen und leidenschaftlichen Leben Nietzsches gelernt hat, mit dem Monismus Ostwalds, der das aristokratische Gefühl Nietzsches für einen Rest des Philologenhochmuts hält, nicht zusammenkommen kann. In jüngster Zeit sucht deshalb Horneffer nach einer anderen Seite Anschluß. Das geplante Bündnis mit den Freimaurern halte ich wegen der Wesensungleichheit der ursprünglichen Tendenzen beider für wenig aussichtsreich. Es scheint anzuzeigen, daß jetzt der Kern der Bewegung ausschließlich im Ethischen gefunden werden soll. Da aber die kritischen Wertprinzipien fehlen, so ist selbst der Angriff auf das Christentum sehr zurückgetreten; er erfolgt heute nur noch aus praktischen Gesichtspunkten, nachdem sich zeigte, daß seine Interpretation im Sinne Nietzsches als eines sozialen Eudämonismus und einer Preisgabe der Männerwürde der wissenschaftlichen Theologie nicht standhielt. Man kann in dieser zunehmenden Versöhnlichkeit Horneffers einen Fortschritt sehen, doch entzieht ihm dafür die jetzige Toleranz das Recht, den Austritt aus der Kirche zu verlangen. Eine Agitation aber, die nur darauf zielt, ihm und seinen Freunden die Art ihres religiösen Lebens nicht zu wehren, hat keine Berechtigung, da ihm niemand diese Freiheit abstreitet. Auch er unterschätzt, wie alle Subjektivisten, das Gegenständliche der Religion und

deshalb enthalten seine Ansprachen häufig ein unberechtigtes Pathos. Trotzdem müssen wir auch ihm, da nun einmal die Orthodoxie tot ist, für die Erweckung neuen religiösen Lebens dankbar sein; sein rastloser Idealismus ist geradezu vorbildlich. Seine Verdienste liegen deshalb vor allem auch auf pädagogischem Gebiete, in der erfolgreichen Begründung eines neuen Schulunterrichts.

Horneffer hat, wie unsere letzten Ausführungen beweisen, auch die zweite Aufgabe nicht gelöst, die die Hinterlassenschaft Nietzsches stellte; nicht nur in bezug auf das Christentum, sondern auch auf die soziale Bewegung der Gegenwart sind alle Erörterungen seines Kreises fragmentarisch und ohne organischen Zusammenhang mit dem Ganzen. Eins darf hier nicht verschwiegen werden. Von Anfang an wollte die „Tat" Nietzsches „Individualismus" zur „Gemeinschaftsreligion" überwinden. Daß man Nietzsche mißverstand, war verzeihlich. Aber die Gefahr war groß und ist immer dringender geworden, daß man so gerade seinen besten Gedanken verleugnete und mit dem beliebten Irrtum der Aufklärung abermals das Überindividuelle in das Soziale verlegte. Ihn begünstigte auch die praktische Notwendigkeit, sich zu organisieren und insofern den Massen anzupassen. Seitdem die „Tat" in jüngster Zeit ihre Arbeit auf breitere Basis stellte, hat sie, die jetzt „Sozial-religiöse Monatsschrift" heißt, ihre ursprüngliche Besonderheit, den zielbewußten Kampf für ein neues Heidentum, das nicht bloß naturwissenschaftlich begründet ist, abgeschwächt und insofern ihren Höhepunkt überschritten.

Ich erwähne zum Schluße Maurenbrecher, der mir deshalb der sympathischste unter den heutigen Neuerern ist, weil er die Flachheiten Ostwalds vermeidet und doch alle metaphysische Sehnsucht ohne jede Bitternis überwunden hat, was nur sehr wenigen Positivisten — am wenigsten Comte — gelungen ist; freilich war dies nur möglich, weil in ihm selbst das metaphysische Bedürfnis gering ist. Die Absicht Maurenbrechers ist einfach, die Menschen zu tätiger Freude zu erziehen und Leid in Kraft umzubiegen. Die inhaltliche Bestimmung dieses vortrefflichen Programms muß ich freilich durchaus ablehnen. Sie beruht auf falschen Voraussetzungen. Hier ist zwar erkannt, daß Religion die Lebenskunst ist, die auf einer Weltanschauung gegründet ist, die deshalb objektiv wahr sein muß. Aber das Dogma des absoluten Empirismus läßt Maurenbrecher im Ernst glauben, jedes Zeitalter habe ein philosophisches System, das dem Inhalte seiner Erfahrungen genau entspreche; so werde der Objektivismus sich von selbst einstellen, „indem wir jeder so schlicht und wahr wie nur möglich unserm eigenen Gewissen folgen, indem wir uns so echt und einfach ausdrücken, wie nur möglich". Als ob nicht die Ergebnisse der empirischen Wissenschaften

hypothetisch und bestreitbar seien und sicher das Transzendenzproblem nicht entscheiden, ja nicht einmal vom realistischen Standpunkte notwendige Konsequenzen zulassen! Ich kann mir den optimistischen Glauben Maurenbrechers nur erklären, weil er früher Anhänger der materialistischen Geschichtsauffassung war; sie lehrt ja, daß die richtigen Ideen als Reflex der ökonomischen Verhältnisse von selbst kommen. Niemand ist verpflichtet, aus einem so begründeten Monismus zu folgern, daß das Alte tot ist. Irrtümlich ist auch sein Glaube an eine objektive Religionsgeschichte, sind doch seine eigenen monistischen Auswahlprinzipien deutlich erkenntlich. Sie bezeugen, daß ihm das Verständnis für einen mystischen Pantheismus fehlt, meint er doch, Spinoza habe unter seinem Gott nur das Ganze der empirischen Weltbewegung verstanden. Eine Reihe feiner geschichtlicher Bemerkungen ist für uns unwesentlich. Die Ansprüche, die Maurenbrecher an eine Religion stellt, werden jedenfalls vom Christentum vortrefflich erfüllt. Ihm tut er durchaus unrecht, indem er in ihm mit Nietzsche eine Bewegung von Proletariern sieht, die das Glück erstrebten, und deshalb ihm wie dem Judentum eine schmutzige um den Lohn feilschende Sittlichkeit vorwirft. Es fragt sich eben, ob in den eudämonistischen Bestandteilen, die allerdings in der geschichtlichen Entwicklung eine große Rolle gespielt haben, das Wesen des Christentums enthalten ist, das jedenfalls auch ganze andere Merkmale aufweist. Am wenigsten darf Maurenbrecher aus solchem Grunde die Überlieferung schelten, scheint doch auch er aus der Überwindung des Leidens das Glück herleiten zu wollen, und spricht sogar davon, daß das Christentum an dem Glücksverlangen der am Jenseits irre gewordenen Proletarier zerbreche. Das All ist zu reich, als daß Männerwürde und Götterhöhe notwendig Antithesen wären; es sind nicht nur die beiden Erklärungen des Leidens möglich, infolge des mangelnden Zusammenhangs von Glück und Tugend die Welt für sinnlos zu halten oder das Jenseits zum Ausgleich zu postulieren, sondern auch die dritte — Maurenbrechers „ohne Leid kein Wachstum" ist ihr selbst nahe — seine tiefe Teleologie zu glauben, gemäß der es der Weg zur Vollkommenheit und in seinem Rest gleichgültiges persönliches Schicksal ist. Es ist der Gipfelpunkt der Abstraktion, wenn die neue Religion, „die tragische Religion des Aeschylos und Euripides, erweitert und vertieft durch alles, was aus jüdischer, indischer oder persischer Tradition stammt", aus der Geschichte ausgedacht wird; bliebe uns wirklich nichts anderes übrig, so würden wir den Untergang Roms wiederholen, das sich in ähnlicher Weise vergeblich bemühte, die Götter der ganzen ihm bekannten Welt in sein Pantheon zu versammeln. Ich schätze Maurenbrecher abgesehen von der schon erwähnten Eigenschaft wegen seines großen Ernstes,

seiner starken Intellektualität und Zielbewußtheit. Er ist der echte Jünger Nietzsches, der den Optimismus als Dekadence-Form erkannte, und weiß, daß das Leben tragisch ist und beständig Opfer verlangt. An der Ablehnung seiner Religion kann diese persönliche Wertung jedoch nichts ändern. Und was seine allzu große Schätzung der Arbeiterbewegung anlangt — er will Marx und Nietzsche verbinden —, so hat er sich wohl inzwischen überzeugt, daß am wenigsten die Sozialdemokratie gebildete Männer mit selbständigen Meinungen duldet; auch hier ist er im Irrtum, wenn er glaubt, die neue soziale Ethik werde von selbst kommen.

Infolge der Verblendung der Kirche wenigstens in Preußen und der ungenügenden wissenschaftlichen Ausbildung ihrer Geistlichen, ferner aus den häufig betonten sozialpsychologischen Ursachen wird wahrscheinlich auch das moderne Heidentum noch große Fortschritte machen; seine Unzulänglichkeit bestätigt unsere im vorigen Kapitel erörterte kirchenpolitische Stellungnahme.

Nachdem wir jetzt die alten und neuen Strömungen genügend betrachtet haben, können wir die schon mehrfach angedeutete Frage über die Möglichkeit einer wahren Aufklärung, mithin über die Zukunft der Religion in unserer Kultur zu beantworten versuchen. Wenn ihre Fortbildung in unserer rationalistischen Zeit der gedanklichen Hilfen bedarf, die Vorstellungen der Massen aber stets einfach sind, so muß schon aus diesem Grunde die religiöse Krisis, wenn einmal der Zweifel an der Überlieferung begonnen hat, dauernd werden. Dies würde an sich kein allzu schweres Unglück sein, da die Weltgeschichte beliebig viel Zeit zur Verfügung hat. Aber gestehen wir: das Erlebnis der Mystik und die Gedanken, die zu ihr führen, sind zu fein, zu geistig, als daß sie in absehbarer Zeit von mehr als einer kleinen Schar geteilt werden könnten. Die Herrschaft der Orthodoxie werden wir so ein wenig erträglicher finden, und keinesfalls kann es als oberste Pflicht angesehen werden, jedem Menschen die alten ihm lieb gewordenen Vorstellungen, insbesondere den Glauben an das Jenseits aus dem Herzen zu reißen — nicht deshalb, weil er dann unglücklicher würde, was ja gleichgültig wäre, sondern weil er, wie wir früher schon sagten, nur „aufgeklärte“ Überzeugungen eintauschen würde, die unwahrer sind als seine bisherigen. Der Ausweg Hegels, orthodoxes Christentum und Mystik zu identifizieren und so äußerlich alles beim alten zu lassen, ist uns nicht möglich; er erklärt sich nur dadurch, daß Hegel mehr Vernunft in der Wirklichkeit sah, als in ihr vorhanden ist, und so lernte, sich den herrschenden Mächten anzupassen; seine Kirchlichkeit steht im Widerspruch zu seiner ständigen Erklärung, die Religion sei symbolisch. Rein praktisch oder soziologisch betrachtet, verbietet sich für uns einfach eine

Verteidigung des Glaubens, die die wesentlichen Unterschiede zu der alten Überzeugung zugibt und doch mit Eckehart den Massen sagte, es sei nicht nötig, daß jeder diese dunkle Metaphysik verstünde. Die Religion des unsagbaren Einen ist in der Tat, soweit eine öffentliche Agitation in Frage kommt, gegenüber der Orthodoxie und dem Unglauben einfach wehrlos. Vielleicht haben wir schon die richtigen Erzieher, die zugleich imstande sind, neue zu erziehen. Auch dies würde nicht helfen. Denn in absehbarer Zeit würde die Masse, unter der wir hier wie in allen vorangehenden Erörterungen nicht eine soziale Schicht, sondern einfach die Durchschnittsmenschen verstehen, die Mystik immer nach dem Vorgange Bonus' verstehen und deshalb auf die Dauer in der Kultur der Nützlichkeit verharren. Und doch bedürfen wir einer wahren Aufklärung dringend, da, wie schon früher gesagt wurde, das offizielle Programm, dem Volke müsse die Religion erhalten werden, durch die Tatsachen überholt worden ist und nur ein wachsendes Mißtrauen gegen die bona fides der herrschenden staatlichen und kirchlichen Mächte erzeugt. Schon dadurch wird zudem eine mystische Volksreligion vereitelt, daß die Massen die öffentliche Meinung und die Erziehung beherrschen und daher jeden, dessen Entwicklung beginnt, in ihren Bannkreis hineinziehen. Alle naturwissenschaftliche Aufklärung führt aber, wie wir genügend gezeigt haben, wegen des Haders um die alsdann allein verbleibende Nützlichkeit in gewisser Frist zum Untergang; eine Rückkehr zur Orthodoxie, die zudem wenigstens im protestantischen Lager erhebliche Konzessionen gemacht und ihre Stellung mehr und mehr als bloße Machtfrage anzusehen gelernt hat, ist theoretisch und praktisch nicht möglich und würde ja auch gleichfalls unsere moderne Kultur aufheben. Bedürfen wir aber nach früheren Ausführungen der Religion, um die unaufhebbaren Antagonismen des sozialen und staatlichen Lebens zu versöhnen und die unentbehrlichen begrenzten Aufgaben zu rechtfertigen, so folgt jetzt, daß wir zu einem fast hoffnungslosen Pessimismus gelangen müssen. Die sachliche Spannung zwischen Christentum und Mystik ist nicht so groß, daß wir einen vollen Bruch mit der Vergangenheit erleben müßten; dies würde nur für die Verwirklichung der Aufklärungsprinzipien gelten. Aber das Verständnis und die Lösung dieser Gegensätzlichkeit, die Aneignung der metaphysischen Bildung, die sich für die große Zahl schon mit Rücksicht auf die wirtschaftlichen Notwendigkeiten verbietet, sind so schwer, daß auch von hier aus im Kampfe zwischen Masse und Individuum, den schon die bloße rationalistische Lebensform verursachte, die Position der ersteren quantitativ, nach der Zahl ihrer Anhänger, beständig vergrößert wird; ihr fallen in Unzufriedenheit und Verbitterung auch diejenigen

echten Sucher zu, denen aus ökonomischen Gründen der Zugang zu den Quellen der Bildung versperrt ist. Für die übrigen Lebenssphären, insbesondere für die Politik erhielten wir einen ähnlichen Pessimismus aus den sachlichen Schwierigkeiten des Neuen heraus; damals konnten wir noch hoffen, daß durch die vielen sich gegenseitig hemmenden Tendenzen vielleicht ein gewisser Ausgleich geschaffen würde. Aber der Religion ist solcher Prozeß tödlich und andrerseits ist sie als Geheimreligion einer winzigen Minorität auf die Dauer nicht lebensfähig. Sie bedarf der Zustimmung eines größeren Volkskreises, wenn sie produktiv bleiben, d. h. das ganze Leben des Menschen mit neuem Geiste und schöpferischer Kraft durchdringen will. Wir bestreiten nicht im mindesten, daß, wenn man nur die Menschen richtig anzufassen versteht, sich auch im Volke der Adel echter Sittlichkeit bewährt; in ihm ist nicht mehr Masse als unter den sogenannten Gebildeten. Aber die Gefahr ist unvermeidlich, daß, weil man eine dritte Möglichkeit nicht sieht, die Orthodoxie und die naturalistische Aufklärung allmählich die Menschen überwiegend zu Fanatikern eines anthropomorphen Glaubens und der Nützlichkeit erziehen; der Einfluß Foersters und anderer, die ursprünglich vom Protestantismus ausgingen und jetzt wie die Romantiker vor hundert Jahren zur Autorität der katholischen Kirche zurückrufen, ist hierfür ein charakteristisches Symptom. Zwischen den Parteien der Reaktion und der Verflachung bliebe dann hauptsächlich nur noch die des unbestimmten Idealismus, aus dem wegen der Künstlichkeit seines Standpunktes keine tiefe Kultur emporblühen kann. Die Folgen dieses Ergebnisses für die allgemeine Kultur werden wir im Schlußwort betrachten.

SECHZEHNTES KAPITEL

ZUR MODERNEN KUNST

Bisher haben wir die Kunst vollständig vernachlässigt, selbst in den historischen Betrachtungen der Einleitung, in denen der Leser vielleicht ihre Einordnung vermißt hat. Der Grund hierfür ist folgender. Es gibt keine künstlerische Frage in dem Sinne, wie es eine soziale, politische und religiöse Frage gibt. Diese meinen nämlich alle eine gegenständliche Realität, deren objektives Dasein einschließlich der theoretischen und praktischen Möglichkeiten, die zu ihr hinführen, logisch untersucht werden kann und muß. Anders die Kunst, in der, auch wenn sie an ein Gegenständliches gebunden bleibt, doch dieser Inhalt als realer Gegenstand gleichgültig ist. Das Wesen des Kunstwerks ist die Form, die Gesetzmäßigkeit, die die Vielheit der Teile zur Einheit, zur organischen

Ganzheit bildet; nur durch solche Selbständigkeit wird das Schöne zum Eigenwert, der es den übrigen Werten gleichordnet. Diese Formbestimmtheit einschließlich des durch sie bedingten Inhalts ist der Gegenstand des ästhetischen Erlebnisses, der mit der wesenlosen Gegenständlichkeit der dargestellten Realität nicht verwechselt werden darf. Vielleicht ist auch über die Form eine Theorie möglich; jedenfalls ist sie dann aber von derjenigen Betrachtungsweise und den logischen Argumenten, durch die wir den Fortgang der metaphysischen und sozialen Erfahrung erörtern, völlig verschieden. In der Kunst schaltet die freie Tochter Jovis, die Phantasie, mit ganz anderm Rechte als in der Wissenschaft, wenn auch nicht mit Willkür, weil vielleicht auch in der ästhetischen Sphäre eine Gesetzmäßigkeit vorhanden ist. Da es sich in ihr um etwas handelt, zu dem anders als in den übrigen Wertwirklichkeiten keine Analogie und Beziehung zu unserer übrigen Lebenspraxis stattfindet, so ist das Verständnis und die Beurteilung der Kunst noch schwieriger als das Begreifen der Wissenschaft, ja selbst der Religion. Jedenfalls setzt der Künstler in weit stärkerem Maße als der Gelehrte die Totalität seiner Kräfte ein, und gerade deshalb drückt er mit größerer Wahrscheinlichkeit das Wesen seiner Zeit aus; alsdann dürfen wir aber auch umgekehrt hoffen, daß die Einsicht, die wir durch die bisherige Untersuchung der modernen Kultur gewonnen haben, eine wesentliche Hilfe zum Verständnis der Kunst unseres Zeitalters sein kann. Dieser Umstand ist zugleich der Grund, aus dem wir sie bisher außer acht gelassen haben; schon die Rücksicht auf Vollständigkeit macht jedoch unsere Untersuchung unvermeidlich.

Allgemeingültige Aussagen über Kunstwerke bedürfen aber der ästhetischen Prinzipien, über die wir uns zuerst kurz verständigen müssen. Es erübrigt sich eine Begründung dafür, daß ohne objektiv gültige Werturteile die Kunstgeschichte niemals Wissenschaft sein kann, ist sie doch ganz besonders deutlich auf die Auswahl und Sonderung des ästhetisch Wertvollen vom Wertlosen angewiesen. Ein System der Ästhetik, das aus empirischen Untersuchungen gewonnen ist, kann uns hier nicht endgültig fördern. Denn eine noch so genaue Seinsanalyse berechtigt niemals zu einem normativen Urteil, und zudem beweist ja auch die Erfahrung überwiegend die Verschiedenheit der Kunsterlebnisse. Auch die exakte Methode der Psychologie kann uns über die Eigentümlichkeit der ästhetischen Norm selbst keine befriedigende Antwort erteilen. Denn so sicherlich solche Forschung für Einzelfragen wichtige Ergebnisse erzielen kann: das Ganze des Kunsterlebnisses experimentell zu erforschen, bleibt deshalb ergebnislos, weil man seinen Sinn schon kennen muß, um sicher zu sein, daß die Versuchspersonen

ein Kunstverständnis besitzen. Weil es so überaus schwierig und kompliziert ist, rechtfertigt sich diese Methode auch nicht durch die früher oft zugestandene Notwendigkeit, in jeder Untersuchung einen psychologischen Zirkel zu begehen. Natürlich gilt das gleiche für eine nicht experimentelle Psychologie, die auf diesem Gebiete mindestens in absehbarer Zeit weit tiefer eindringen dürfte.

Eine objektive Begründung der Kunsturteile, eine normative Ästhetik erhalten wir demnach nicht auf psychologischem Wege, mithin nur dann, wenn sie Teil einer apriorischen Metaphysik ist; alsdann ist die empirische Verschiedenheit der ästhetischen Erlebnisse der idealen Objektivität des Kunstwerkes gegenüber ebenso gleichgültig wie die Tatsache, daß die Menschen in ihren logischen Einsichten voneinander abweichen, der Idee der Wahrheit Abbruch tut. Aber ist solche Ästhetik möglich? Aus der Interessenlosigkeit und Gegensätzlichkeit der Kunst zu aller realen Wahrheit folgt, daß eine Deduktion aus allgemeinen metaphysischen Prämissen nicht gelingt. Die Methode der Kunstphilosophie kann nicht wie die aller andern Metaphysik synthetisch, sie muß analytisch sein und vom Tatbestand selbst ausgehen, den sie nicht begründet, sondern in seiner Irrationalität als sich selbst verbürgend voraussetzt. Weil das Schöne, wie Kant sagt, allgemein, doch ohne Begriffe gefällt, kann auch eine Wissenschaft von ihm nicht über solchen Anspruch hinauskommen. Es läßt sich nur erleben, wie jedes echte Kunstwerk allen Materialismus und empirischen Monismus widerlegt und von einem Reiche zeugt, das nicht von dieser endlich bestimmten Welt ist; nur so gelangen wir zu der Einsicht, daß die Formen der Kunstwerke die idealen Potenzen, die zeugenden Kräfte des Weltalls wiederholen, daß die Kunst in ihrer einzigartigen Weise zu demselben Ziele gelangt und zu den „Müttern" vordringt, wie durch ganz andere Mittel Philosophie und Religion. Für denjenigen freilich, der sich zu dieser Deutung bekennt, stützen sich alsdann Kunsterlebnis und Metaphysik wechselseitig. Denn haben wir das erstere auf solche Weise richtig verstanden, so kann offenbar nur der objektive Idealismus seine Existenz verständlich machen, während umgekehrt von diesem aus bereits ein Phänomen wie das der so gedeuteten Kunst apriori wahrscheinlich ist. Über den Geltungsanspruch empirischer Evidenz kommt aber in letzter Hinsicht auch unser metaphysischer Standpunkt nicht hinaus. Die analytische Methode bleibt unüberschreitbar, wie auch die Tatsache, daß die ausgezeichnetsten Männer die Kunst ebenso erlebten, keinen hinreichenden Beweis unserer Auffassung geben kann. Wer diese Abweichung der Ästhetik von den übrigen Teilen der Metaphysik übersieht, kommt leicht in die Gefahr,

der Hegel erlegen ist, das Wesen des Kunstwerkes in der Darstellung des Gegenständlichen zu sehen und Inhaltsästhetiker zu werden.

Gibt es nun mit dem so begrenzten Recht eine ideale Objektivität des Kunstwerks durch die Form, so bezieht sich die ästhetische Wertung auf Existenz und Beschaffenheit des Stiles. Einer immanenten Kritik genügt es, seine einheitliche Durchführung und die Möglichkeiten zu prüfen, die durch ihn das einzelne Kunstwerk und die Kunst überhaupt erhält. Aber solche Beurteilung ist als letzte nicht ausreichend; um zum Endergebnis zu gelangen, müssen wir die Stilarten miteinander vergleichen und ordnen. Aus unserer allgemeinen Metaphysik, die wir auf Grund des Erlebnisses mit der ästhetischen Wertung verknüpfen, wird aber ohne weiteres verständlich, daß wir die Form in ihrer konkreten Bestimmtheit als Ausdruck einer Weltanschauung, als Stufe des Weltgeistes, „als Symbol der Weltidee", verstehen müssen. Alle Kunst hat einen pantheistisch-mystischen Charakter; sie erhebt durch Formgestaltung in der Totalität der Erfahrung die Erscheinung zum Wesen. Nur die Frage kann jetzt gestellt werden, ob die spekulative Würdigung der Form, die Prüfung ihres geistigen Gehalts noch in die ästhetische Wertung hineinfällt oder sie bereits überschreitet. Doch halte ich dieses Problem für müßig. Wie alle Stufen der Weltgeschichte einen Selbstwert haben und doch eine ständige Vertiefung des metaphysischen Selbstbewußtseins bedeuten, so sind auch alle Stilarten, sofern sie überhaupt der ästhetischen Kritik standhalten, gleichberechtigt und doch durch eine Wertreihe zu ordnen. Eine solche Systematik gehört mit zur ästhetischen Kritik, weil die ästhetische Urteilskraft wie das bloße Gefühl in der Religion eine künstliche Abstraktion ist, die, wie wir damals sagten, ein volles, den ganzen Menschen erfüllendes und befriedigendes Erlebnis vereitelt. Auf diese Weise vermeiden wir auch die Einseitigkeit desjenigen Formalismus, der eine Madonna Rafaels einem gut gezeichneten Ornamente gleichsetzt. Die Einheit von Form und Inhalt, in der wir das Kunstwerk erleben, ist nicht trügerisch. Denn da einer bestimmten Form ein bestimmter Inhalt am meisten adäquat ist, wie umgekehrt dem bestimmten Inhalt eine besondere Form angemessen ist, so findet eine wechselseitige Zugehörigkeit statt, die eine wertvolle Bestätigung des objektiven Idealismus ist. Für uns aber, denen das höchste das metaphysische Selbstbewußtsein, die mystische Versöhnung ist, ist deshalb der Stil der vollkommenste, der dieser Gegenständlichkeit am meisten entspricht; er ist in einem begrifflich nicht weiter abgrenzbaren Sinne der monumentale.

Eine letzte Frage schließt sich hieran an, ob es eine gesetzmäßige

Abfolge der Stilperioden gibt. Die Entscheidung hierüber hängt von dem auf Grund der Wertprinzipien und des Erlebnisses beurteilten Erfahrungsbestande ab. Von vornherein ist wahrscheinlich, daß eine solche Gesetzmäßigkeit im Ganzen der Geschichte obwaltet, nicht so, als ob der Zeitgeist die Kunst bilde, sondern deshalb, weil sogar das Genie als konkrete Sachlichkeit begrenzt ist und deshalb eine bestimmte Schranke für seine Zeit selbst erschafft. Dagegen dürfen wir es ursprünglich als unwahrscheinlich vermuten, daß die Kunst einer sehr kurzen Zeitspanne als dialektische Stufenfolge begriffen werden kann, obwohl auch dies natürlich nur die Erfahrung entscheiden kann.

Nach diesen wenigen systematischen Vorbemerkungen versuchen wir kurz das Wesen der in der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart vorherrschenden Kunst zu erläutern. Sie muß als Reaktion gegen den Klassizismus verstanden werden. Dieser gewinnt seine Kraft aus der Feindschaft gegen die Kunst des höfischen Barocks und Rokokos, wendet sich aber ebensosehr gegen die Nützlichkeitskunst der Aufklärung und die neue Sentimentalität; die Vergangenheit entsprach einfach nicht mehr dem Lebensgefühle des neu anbrechenden Zeitalters. Der Klassizismus teilte jedoch — seine Analyse müssen wir vorausschicken — mit der Aufklärung die Überzeugung, daß es einen allgemein feststehenden Idealtypus des Menschlichen gäbe, den er in der stillen und edlen Einfachheit des Griechentums in bisher unerreichter Meisterschaft vorgebildet glaubt. Die Gefahr dieser an ein bestimmtes Vorbild gebundenen Kunst ist in besonderem Maße die Künstlichkeit und Erstarrung: der Typus ist erschöpfend erforscht und wird nur wiederholt, während eine bestimmte Darstellung doch nicht mehr übertroffen werden kann. Der Akademismus ist dann unvermeidlich, während das Leben ständig fortschreitet. Ein Irrtum liegt sogar nahe, der zur Verkennung des künstlerischen Schaffens führt. Wenn dem Künstler immer dieselbe Aufgabe gestellt ist, die er doch nur mit begrenzten und schließlich erschöpften Mitteln lösen kann, so muß der Kultus des Inhalts die Rechtfertigung übernehmen. In der Tat ist die klassische Kunst wie die klassische Ästhetik dieser Gefahr zuletzt erlegen, was sich besonders deutlich in dem Kompromisse Hegels zeigt, der vom ästhetischen Standpunkte aus der griechischen Kunst, vom Standpunkte der Inhaltswertung und daher überhaupt der romantischen Innerlichkeit des Mittelalters den Vorzug gibt. Wie wir schon erwähnten, ist seine Ästhetik ebenso wie die Schopenhauers Inhaltsästhetik; beide stellten der Kunst zwar mit Recht das erhabene Thema, das metaphysische Sein der Welt zu wiederholen, aber mindestens betonten sie nicht genügend, daß die Kunst einen selbständigen Eigenwert nur dann erhält, wenn sie auf ihre besondere

Weise, eben durch die Form, ihr Ziel erreicht. Auch für die Entwicklung der Kunst selbst wurde diese Theorie verhängnisvoll, als nun der Hegelianer Hotho — sein Meister hatte schon Ähnliches angedeutet — sie verpflichten wollte, die großen Ereignisse der Vergangenheit zu malen. Mit Kaulbachs „Geschichte als Religion unserer Zeit“ zog der Historismus in der Malerei ein, wo er als Kunstprinzip noch unerträglicher wirkt als in der Wissenschaft, die auf solche Weise wenigstens Tatsachen findet. Die neue Kunst wurde begünstigt durch den gleichzeitigen industriellen Aufschwung des Bürgertums, dessen erste Generation aus sehr begreiflichen Gründen keinen ästhetischen Geschmack besaß und doch tonangebend zu werden begann. Ruskin, der selbst Inhaltsästhetiker ist, bekämpfte die neue Häßlichkeit mil Erfolg, die insbesondere auf kunstgewerblichem Gebiete wahre Verwüstungen herbeiführte. Eine anarchische Kultur wie die unsrige kann natürlich keinen neuen einheitlichen Stil schaffen, der immer nur aus einem irgendwie gemeinsamen Lebensgefühl und einer übereinstimmenden Lebenspraxis heraus entsteht. Die ästhetischen Barbareien des neuen Protzentums, das sich besonders darin gefiel, den Schein der Fürstlichkeit zu erzeugen, während man in Wirklichkeit nur industrielle Massenproduktion hatte, sind so oft geschildert worden, daß wir uns eine nähere Betrachtung ersparen können; im Kampfe hiergegen hat sich in Deutschland besonders der „Kunstwart“ ausgezeichnete Verdienste erworben.

Die moderne Kunst muß aus dem genannten Grunde an einer Stelle gesucht werden, die dem Historismus mindestens scheinbar fern ist. Sehen wir jetzt von denen ab, die in der neuen Zeit mit Erfolg die klassischen Traditionen aufrecht erhielten, und denen, die einem gemäßigten Realismus huldigten, so ist die moderne Kunst als Gegnerin des Klassizismus vor allem so eingestellt: sie befehdet das Feste und Begrenzte zugunsten einer Auflösung des Gegenständlichen und ist deshalb durch Form und Inhalt Relativismus, und zwar ist er in doppelter Weise vorhanden: entweder als Unendlichkeitsgefühl und -sehnsucht der Romantik oder als naturalistischer Tatsachenkultus. Was die Romantiker in Deutschland auf dem Gebiete des Gedankens begannen, wurde im Reiche der Kunst fortgesetzt, hier wie dort gelangte man zum Pantheismus, zur Freude und Wehmut, sich in allem wiederzuerkennen, im Unendlichen zu ertrinken und das Spiel seiner Bewegungen, seiner ewigen Vergänglichkeit und ständig wiederhergestellten Tatsächlichkeit zu genießen. Die deutsche Romantik begann metaphysisch und gelangte erst allmählich zum extremen Subjektivismus; die neue Kunst entstand vor allem in Frankreich und war hier entsprechend der Vorherrschaft des Positivismus von vornherein sinnlicher Pantheismus. Dies macht den wesent-

lichen Unterschied zu dem Programme Hegels aus, der gleichfalls das Werden, aber in objektiv-idealistischem Sinne feierte. Der Impressionismus, der der romantischen Kunst folgte, ist subjektiver Idealismus und leitet seinen Namen, die Apotheose des momentanen Eindrucks, aus seinem Extrem ab, das genau dem Machschen Empfindungsmonismus entspricht; aufs engste ist er mit dem Naturalismus verknüpft, der die schärfste Beobachtung eines bestimmten gegebenen Zusammenhangs aufgibt. Die allgemeine Richtung auf Zersetzung des Gegenständlichen ist aber nur ein Bild und Ausdruck der praktischen Zerlegung des Menschen in zahllose Relationen, der Herrschaft der modernen Kausalwissenschaft und Erkenntnistheorie, für die, wie wir früher sagten, der Mensch gleichsam in die Unendlichkeit hineinfällt und in bloße Wirkungsweisen aufgelöst ist. Im relativistischen Formprinzip, das sich freilich in der romantischen Kunst, insofern sie vor allem das Naturgefühl verherrlicht, am wenigsten aufdrängt, zeigt sich die prinzipielle Verwandtschaft zwischen der Romantik und dem impressionistisch-naturalistischen Stile. So erklärt sich auch, daß ein abermaliger Umschlag des letzteren zur Neuromantik die Grundlagen der modernen Kunst unverändert ließ. Löste der Impressionismus das Ich in momentane Zuständlichkeit, der Naturalismus in das Milieu auf, so der ihm folgende Symbolismus in Stimmung, in unbefriedigte Klage der Sehnsucht und weiches verträumtes Genießen. So ergibt sich, daß im rationalistischen Zeitalter die metaphysische Bedeutung und die Logik der Persönlichkeit abgelehnt wird, die ja von den gleichzeitig in der Vorherrschaft befindlichen empirischen Wissenschaften niemals erreicht werden. Deren Einfluß ist um so stärker. Er zeigt sich in der unbegrenzt fortgesetzten Kausalanalyse, in der Gefahr eines Übermaßes an Reflexion, an dem wenigstens ein Teil der modernen Kunst besonders leidet, und sodann in der zugleich romantischen und naturwissenschaftlichen Bewegung auf das Ziel, alle Grenzen der Künste aufzuheben und jede in bloße Bewegtheit, in Rhythmus, zuletzt in Musik aufzulösen.

Es kann nicht die Absicht der folgenden Erörterungen sein, dieses Schema auch nur annähernd auszufüllen. Doch können wir uns nicht ganz der Pflicht entziehen, das Gemeinte durch Beispiele zu verdeutlichen, wobei zugleich auch die älteren Traditionen und die neuen antiimpressionistischen Strömungen eingeordnet werden sollen; erst dann ist ein abschließendes Urteil über die moderne Kunst möglich.

Suchen wir zuerst den großen und unbestrittenen Aufschwung der tektonischen Künste, des Kunstgewerbes und der gesamten Architektur zu verstehen, zu der in diesem Sinne auch Garten- und Städteanlagen hinzugehören. Man besann sich darauf, daß insbesondere das Haus eine

architektonische Einheit ist, daß Schönheit in dieser Sphäre formale Angemessenheit an den Zweck ist, und schuf zierratlose Einfachheit, die sich am richtigen Orte zur Monumentalität steigerte. Diese Bestrebungen sind in Deutschland seit einiger Zeit im Werkbund vereinigt; sie wurden dadurch begünstigt, daß die wirtschaftlichen Konkurrenzverhältnisse unser Vaterland zu qualifizierter Arbeit nötigen. Im breiten Publikum haben diese Bemühungen wie auch die zur Neubelebung der Heimatkunst freilich nicht viel an Boden gewonnen, was nicht nur an der zeitlichen Kürze ihrer Geltung liegt, sondern auch an der allgemeinen Stillosigkeit unserer Gesamtkultur; erst wenn in einem Zeitalter eine gewisse Einheitlichkeit vorhanden ist, erhält auch der Durchschnittsmensch gleichsam unbewußt eine Geschmackserziehung oder fügt sich wenigstens leichter den Urteilen der Autoritäten; daß dies für uns dank der rationalistischen Zersetzung in aller absehbaren Frist ausgeschlossen ist, wird insbesondere durch den Erfolg des Kinotheaters bewiesen. Die tektonische Kunst bleibt insofern in der niederen Sphäre, als ihre Form die freilich zwecklose Beziehung auf die Zweckmäßigkeit ist. Sie konnte — wenn auch auf profane Gegenstände eingeschränkt — deshalb im rationalistischen Zeitalter am ehesten Fortschritte machen, weil sie selbst Sachkultur ist; sie erlöst uns von den Nützlichkeiten unserer sozialen Existenz, indem sie sie auf der höheren Stufe der Zwecklosigkeit wiederholt. Das Herrschaftsreich der höchsten Kunst beginnt aber erst dort, wo sie ein in sich geschlossenes System gibt, das keinem andern anhängt, wo sie durch Freiheit von aller Nützlichkeitsrelation den Selbstwert beweist.

Soweit hier die bildenden Künste in Betracht kommen, ist die Malerei nicht nur aus dem äußeren Grunde am wichtigsten geworden, weil ihre Möglichkeiten gegenständlicher Art umfassender sind als die der Skulptur und daher dem Eroberungswillen des modernen Menschen mehr Genüge tun. Das Wesentliche ist dies: die Landschaft, deren Reichtum und Nuancierung nur von der Malerei wiedergegeben werden kann, dient zum Ausdruck des romantischen Naturgefühls, das unabgeschlossene Fernsichten verlangt, und schon bei den wundervollen Landschaften der Fontainbleauer ist uns, als ob wir jetzt erst Kern und Wesen der Natur schauten. Dem Impressionismus ist aber ein solcher Inhalt deshalb am willkommensten, weil die feinsten Eindrücke und Übergänge, die er malen will, ganz besonders durch die Wunder des Sonnenlichts erzeugt werden. Das Kolorit tritt nun an Stelle der Form im alten Sinne. Räumliche Tiefe wird lediglich durch farbige Abstufungen erzeugt, an Stelle des Kontrastes von Licht- und Schattentönen tritt ein Ineinanderarbeiten von hellen lichten Tönen; der Schatten besteht nur noch

aus Lokalfarbe, Lichtreflexen und athmosphärischen Einwirkungen. Damit ist freilich auch eine Grenze bezeichnet, die der Impressionismus nicht überschreitet. Da er den Gegenstand in Bewegtheiten, in Beziehungen auflöst, so sind die Menschen dieses neuen Stiles nicht Persönlichkeiten — deshalb befriedigt ja auch meistens ein rein impressionistisches Porträt nicht völlig —, sondern entweder zufällig bedingte empirische Individuen oder soziale Typen; im letzteren Falle feiert dann diese Kunst in besonderer naturalistischer Absicht, was keine andere vor ihr getan hat, durch die Form der sich selbst genügenden und ein Ganzes darstellenden Arbeitsbewegung den Selbstwert der Arbeit. Rodin hat den sinnlichen Pantheismus zu einem kosmischen gesteigert. Nichts ist charakteristischer für ihn als seine Meinung, die Griechen hätten sich vor dem Unendlichen gefürchtet, während es doch gerade — wenigstens bei den führenden Philosophen — der ästhetische Sinn war, der sie das Begrenzte dem Unbegrenzten vorziehen hieß. Rodin stellt seine Figuren nicht mehr in eine beschränkte Relation mit dem bloßen Ausblick auf die Unendlichkeit, sondern in das kosmische Werden; das von allem Festen befreite Ich erlebt sich in seinen Bewegungen als Teil des Weltgeschehens. So wendet sich der sinnliche Impressionismus auf seinem Gipfelpunkte in einen geistigen um und wird zum Ausdruck metaphysischen Verlangens, wenn auch noch nicht metaphysischer Erfülltheit.

In jüngster Zeit hat auch die Malerei eine Entwicklung begonnen, deren letzter Sinn nur sein kann, die Schranken des Impressionismus überhaupt zu überschreiten, aus der farbigen Erscheinung zu einem ganz anders verstandenen Wesen zu gelangen. Im Pointillismus vollendete sich die eine Tendenz, die Absicht feinster momentaner Impression, deren Extrem die bloße Skizze ist. Aber gegen den Neoimpressionismus, dessen Höchstes der Kultus eines sehr feinen, aber sinnlichen Geschmacks, einer nervösen Weichheit und Verträumtheit ist, die nach früheren Betrachtungen den empirischen Rationalismus indirekt bestätigt, setzten sich die Bemühungen van Goghs und Cézannes um einen neuen dekorativen Stil zur Wehr. Die farbige Impression soll durch eine konstruktive Form ergänzt, ja aus ihr erst verstanden werden. Van Gogh faßte, wie Coellen vortrefflich ausführt, die Natur als System eines lebendigen Kräftezusammenhangs, und Cézanne erstrebte den Dynamismus des Raumes als rein geistige Lebensäußerung, d. h. aus seiner Gesetzmäßigkeit sollten nun alle seine Inhalte verstanden werden. Dieser Stil, der zum Teil schon Flachstil ist, eignet sich vortrefflich zur Darstellung der monumentalen Absicht; jetzt verstehen wir die Gleichheit der Probleme, zu denen ein ganz anderer Entwicklungsgang die deutsche Malerei führte. Nicht freilich die Vertreter der Idylle, von denen sich die abstrakte

Schwermut und Sehnsucht der englischen Prärafaeliten nur dem Grade nach unterscheiden. Feuerbach ist es, der der deutschen Malerei, wenn wir von ihren selbständigen impressionistischen Anfängen absehen, für diese Zeit die Weihe gibt; darin bedeutet er eine große Synthese, daß seine erhabene Klassik doch eine weit stärkere Lebensnähe verrät, die aus dem monumentalen Sinne selbst erwächst. Und Marées wollte später durch die formale Anlage, die Bildkonstellation selbst erreichen, daß sein Kunstwerk in bezug auf Monumentalität und dekorativen Charakter mit der Überzeugungskraft einer Naturgesetzlichkeit wirken sollte. So erst erhält das Wesentliche der Kunst sein wahres Recht: die Form soll seinen ganzen geistigen Gehalt bestimmen und durchdringen. Durch sie feiert Marées die Einheit des Menschen mit der Natur; sein kosmischer Pantheismus macht ihn, den Erben der klassischen Tradition, den eben genannten Künstlern verwandt, die aus der impressionistischen Tradition heraus diese selbst überwanden. Der Unterschied der Herkunft zeigt sich darin, daß Cézanne die Landschaft bevorzugt, während für Marées immer der Mensch die Hauptsache ist. Hodler bedeutet einen neuen großen Erfolg zu dem Ziele der Monumentalität, in dem die letzte Absicht der deutschen und französischen Kunst zusammentrifft, aus dem Rhythmus des Kunstwerks selbst die Weltidee der Einordnung des Menschen in den Naturverlauf zu gewinnen. Die Menschen dieser Maler sind nicht wie die des Naturalismus soziale Typen, sondern da sie an die Naturgesetze gebunden sind, kosmisch-metaphysische Typen; in ihrer erhabenen Strenge verraten sie den Schmerz und die Tragik, die der empfindet, den keine freie Tat der Persönlichkeit versöhnt hat. Deshalb ist das Kunstprinzip Marées' nicht, wie man häufig meint, das einzig mögliche, wenn wir davon absehen, daß er mit außerordentlicher Eindringlichkeit und Energie die Bedeutung der Form überhaupt erkannt und verwirklicht hat. Für uns gibt es noch einen Fortschritt über die Weltanschauung dieser Maler hinaus zum metaphysischen Selbstbewußtsein und zur Versöhnung, was selbstverständlich den Eigenwert ihrer genialen Leistungen nicht aufhebt. Diese bedeuten übrigens nur in einem sehr begrenzten Sinne eine Annäherung an das Mittelalter und die Primitiven. Denn während der Naturalismus die endliche Unterordnung der modernen Berufsidee feiert, bindet der kosmische Pantheismus dieser Maler den Menschen an das metaphysische Naturgesetz und ist deshalb der mittelalterlichen Weltanschauung fremd; denn deren Kunst ist zwar auch Ausdruck der Gebundenheit überhaupt, außerdem aber Sehnsucht und Erfülltheit im Verhältnis zu einem transzendenten Gott, während für die Modernen keine dualistisch geschiedene persönliche Macht über dem Menschen steht.

Die entscheidende Frage der modernen Malerei ist demnach diese, ob ihr bisheriger kosmischer Pantheismus zu einem mystischen übersteigert werden kann. Allerdings dürften wir dann von einer epochalen Wendung der Kunst sprechen, weil sie die Allgemeinheit des Mittelalters mit der Persönlichkeitsidee der Neuzeit verknüpfte, mithin eine Synthese der mittelalterlichen Innerlichkeit und derjenigen modernen Bewegung bedeutete, die seit der Renaissance — natürlich nicht ausschließlich — durch Form und Inhalt das Schicksal des empirischen Individuums verherrlicht. Nur dies muß uns Bedenken erwecken, ob die ungeheuere Aufgabe, das, was uns heute Mystik ist, durch die sinnliche Form der Malerei darzustellen ihre Möglichkeiten nicht überhaupt überschreitet. Wie man sieht, stellt die jüngste Malerei dasselbe Problem, wie dasjenige ist, das wir als Aufgabe der theoretischen Spekulation gewannen und dort lösen konnten; die Bestätigung durch das gleichzeitige unmittelbare Erleben der Kunst ist ein außerordentlicher Gewinn. Könnte nicht aber gerade deshalb Hegel doch recht haben, die moderne Zeit sei der Kunst nicht günstig, weil der Weltgeist bereits die Stufe überschritten habe, auf der seine Darstellung in der sinnlichen Anschauung die volle Befriedigung ermöglichte? Sollte dies nicht wenigstens von der Malerei gelten? Die Antwort hierauf kann nur die Entwicklung der Kunst selbst geben; die Grenze der genialen Phantasie kann selbstverständlich nicht theoretisch festgestellt werden. Freilich handelt es sich nicht um die Veranschaulichung der mystischen Versenkung bei dem einzelnen Menschen, die schon eine frühere Kunst wohl erfüllte, sondern um die Darstellung der ganzen Breite und Tiefe des Unsagbaren, die wir inzwischen gewonnen haben.

Das Befremdliche der jüngsten Malerei erklärt sich aus dem dunkeln Empfinden, zum Teil vielleicht sogar aus der klaren Vorstellung des ungeheueren Problems, dem die Lösung durch ein Genie bisher versagt geblieben ist. Darin ist zwar das Recht dieser Kunst begründet: man will den Impressionismus überwinden, mehr als die sinnliche Relation ausdrücken, zur strengen Form und durch sie zur Idee zurückkehren. So bestätigt sie selbst dort, wo sie irrt, das unabweisliche metaphysische Verlangen der Gegenwart. Im übrigen werden wir freilich mehr Einwände machen müssen. So wenig die Kunst an den empirisch-realen Raum gebunden ist, so wahrscheinlich ist es mir doch — es läßt sich auf diesem Gebiete nur subjektiv urteilen —, daß wenigstens der reine Kubismus eine Grenzüberschreitung ist. Anders als der Philosoph kann der auf sinnliche Mittel angewiesene bildende Künstler nur durch die Erscheinung zum Wesen gelangen und nicht von aller Gegenständlichkeit eines Inhaltes überhaupt absehen. Der Kubismus sprengt die Gren-

zen dieser Kunst, weil nach seinem mystischen Willen das Bild nur noch Form und Rhythmus sein soll und in Musik verwandelt ist. Trotz des strengsten Willens zur Vergeistigung besteht ein Zusammenhang mit der relativistischen Kunst insofern, als diese, wie wir oben sagten, aus ihrer romantischen und naturwissenschaftlichen Tendenz, aus ihrem Unendlichkeitsgefühl heraus alle Grenzen aufzuheben geneigt ist. Was ich von expressionistischen Bildern kenne, scheint mir mindestens in der Gefahr zu sein, daß die erhabene Absicht Marées', die auf das Zurücktreten des Individuums hinter den Weltgeist zielte, insbesondere durch unbegründeten Flachstil mit den Mitteln van Goghscher Technik veräußerlicht wird. Der Futurismus ist eine Grenzüberschreitung, weil er im Bilde das zeitliche Nacheinander darstellen will; zudem versteht er hierunter das Extrem eines sinnlichen Werdens und dürfte wohl schon deshalb nichts weiter als die äußerste Fortbildung des Impressionismus sein. Der höchste Ausdruck des Geistigen ist durch die bloße Linie und Farbe, wie sie der Orphismus will, unerreichbar. Dieses Extrem bedeutet den Rückfall von den Anfängen eines monumentalen Stiles in einen rein ornamentalen, dem das Kunstwerk bloße Farbenharmonie, mithin der sinnliche Genuß der Impression ist. Der Unterschied zum Pointillismus ist jetzt nur der infolge des Verzichts auf alle Gegenständlichkeit erhobene Anspruch, „das Geistige in der Malerei" (Kandinsky) zu sein. Farbensymphonien, die durch das sinnliche Wohlgefallen zugleich ein Ideales erzeugen sollen, sind jedenfalls unmitteilbar — nicht in dem Sinne einer metaphysischen Originalität, die Genialität ist und deshalb dem Betrachter einen unauflöslichen Rest zurückläßt, sondern im Sinne einer pychologischen Abnormität. Denn so beschaffen sind die Menschen, die einer bestimmten Farbe ein Gegenständliches so unmittelbar und evident, wie es das Erleben des Kunstwerks verlangt, zuzuordnen vermögen. Die merkwürdige Tatsache, daß sich die Kunst der Moderne schnell in verschiedenen Ländern verbreitete, erklärt sich zwanglos aus der Gemeinsamkeit der nicht gelösten Problemstellung. Es muß sich erst zeigen, ob die Bewunderung und die Rückkehr zu der einfachen Gedrungenheit der Primitiven mehr ist als ein Symptom unseres eigenen Unvermögens und ob sich von hier aus wirklich eine Neubelebung erhoffen läßt. Dennoch bin ich weit davon entfernt, in dieser jüngsten Kunst nur einen Irrtum zu sehen. Erstens ist sie schon verdienstlich als symptomatisches Zeichen einer gänzlichen Unbefriedigtheit nicht nur mit jeder Art idyllischer Weltanschauung, die uns jeden Tag langweiliger und unerträglicher wird, sondern auch mit allem Impressionismus, ja selbst dem Realismus, der den neuen mystischen Willen schwerlich zu würdigen vermag. Zweitens verdanken wir dieser Kunst wirklich

vereinzelt schöne Werke, wie denn auch innerhalb ihrer Grenzen ornamentale Farbigkeit gefällt, und drittens sehe ich vor allem einen Fortschritt und Übergang zur Monumentalität, wo die Dynamik des Gegeneinander an Stelle des einfachen Rhythmus tritt und so in der Bewegtheit selbst der substantielle Eigenwert erhalten bleibt. Vielleicht liegt hierin die Hoffnung auf eine große Zukunft, die bisher freilich völlig ungeklärt ist.

Wir schließen an die Kritik der bildenden Künste eine kurze Betrachtung der modernen Musik und Dichtung an. Möchte die Malerei sich in Musik auflösen, so hat die Musik malen gelernt. Da sie unabhängig von jedem Material reine Form ist, so hat sie in der Tat unbegrenzte Möglichkeiten: sie konnte dem romantischen Lebensgefühl restlos entsprechen. Richard Wagners Musik brachte ihm durch ihre unendlich dahinschwellenden Akkorde eine glänzende Erfüllung. Das rationalistische Zeitalter verlangte freilich daneben den Ausdruck eines Bestimmten. So gelangte Wagner zum Gesamtkunstwerk, das Ton, Wort und Gebärde gleichordnet und auf solche Weise die absolute Musik übertrumpfen zu können glaubt; die zeitlose Bedeutung der Handlung sollte dabei die mythologische Stoffwahl verbürgen. Darin geben wir heute Nietzsche recht: Wagner ist der typische Romantiker, der durch leidenschaftliche Gefühle herrschen will. Auch der Vorwurf ist nicht ganz unberechtigt, er gehe auf die Wirkung aus, was freilich häufig genug nicht zutrifft, insbesondere nicht für die „Meistersinger", dieses unvergleichliche Werk, in dem Wagner die Lösung des tragischen Konflikts nicht wie sonst in der unbekannten Unendlichkeit suchte, sondern im resignierenden Humor zur Versöhnung brachte. In der Tat ist es ja auch seine eigene Meinung, daß die Kunst Mittel sei, im Dienste einer ethischen Bedeutung der Welt stehe; so erklärt sich auch seine Übereinstimmung mit Schopenhauers Inhaltsästhetik. Nietzsche freilich hatte vom ästhetischen Standpunkte kein Recht, ihn zu bekämpfen, dachte er doch in diesem Punkte genau so, da ihm die Kunst ein Stimulans zum Leben war. Strauß setzte das Reflektierende in Wagner fort und gelangte dazu, den von ihm eroberten Reichtum an Ausdrucksfähigkeit abermals zu verstärken. In der Gewaltsamkeit dieser Musik liegt freilich eine Gefahr, die uns recht deutlich wird, wenn wir uns erinnern, daß Goethe aus diesem Grunde selbst Beethovens Musik ablehnte und Bismarck sie eben deshalb in der späteren Zeit vermied; beide fürchteten, sie werde ihre explosive Genialität zu sehr aufregen und das nach Jahrzehnten gelungene Werk der Bändigung zerstören. Dies ist freilich kein ästhetisches Motiv. Der musikalische Mensch wird vielleicht durch die Leidenschaft, die ihm die Form der Kunst entgegenträgt, von ihr selbst gereinigt. Wer aber einwendet, vieles sei in der modernen Kunst nicht

Musik, und mit größerem Rechte geltend macht, sie sei bei weitem nicht dem Reichtum der Erfindungskraft früherer Zeit, insbesondere Mozarts, ebenbürtig, wer schließlich ihrem antiintellektualistischen Charakter die große metaphysische Logik Bachs und anderer entgegenhält, der bedenke, daß auch im neunzehnten Jahrhundert die absolute Musik, der heute niemand mehr den höchsten Rang abspricht, ihre Großen gefunden hat: Schumann und Brahms. Ob noch andere Komponisten der Gegenwart hierin gehören, dürfen wir unbeantwortet lassen. Eine Alleinherrschaft impressionistischer Musik würde freilich einen Mangel bedeuten; so dürfen wir uns ihrer freuen, sie hat uns wirklich eine neue Welt erobert. Wie in der bildenden Kunst suchen wir auch hier die große Synthese des monumentalen Stiles. In beiden Reichen erzeugt die Empfindung des großen Problems bei mangelhafter Kraft der Lösung die Seltsamkeiten der jüngsten Komposition, die tiefe Geheimnisse ausdrücken will und doch über gequälte Intellektualität nicht hinauskommt, während ein anderes Programm der Behauptung eines Selbstwertes der Farbe entspricht, vom Künstler verlangt, er solle jetzt Geräusche komponieren, was man freilich ohne soviel Umstände bequemer haben kann.

Auch die Dichtung hat wie alle Kunst der modernen Kultur ihre eigentümlichen Vorteile und Nachteile. Zwischen dem alten Idealismus und dem neuen Impressionismus steht in einsamer Größe Hebbel. Von ihm gilt, was wir über Wagner sagten: seine Weltanschauung ist schlechthin erhaben. Auch ihm ist die Kunst Abbild des metaphysischen Seins und zwar direkt durch den Inhalt, nicht durch die Form; so stimmten die Künstler ebenso überein wie ihre Lehrmeister, Schopenhauer und Hegel. Mit diesem teilt Hebbel den Begriff der Tragik, die ihm der Konflikt zweier verschiedener Stufen des Selbstbewußtseins ist. Weil aber dem Anhänger der klassischen Inhaltsästhetik die Kunst doch zuletzt nur Mittel, nicht Selbstzweck war, so konnte ihm das Höchste in der Form nicht gelingen. Alsbald begann der Siegeslauf des Realismus und Naturalismus. Durch ihn wurde die neue Wirklichkeit für die Kunst erobert, die das naturalistische Extrem freilich im Prinzip aufhebt, wobei allerdings die Praxis noch besser sein kann als die Theorie. Hier kommt es dann zuletzt natürlich auf den Gegenstand an, der, wie wir erwarten dürfen, von dem uns wohlbekannten Fundamentalirrtum der Aufklärung zeugt, der ausschließlichen Wertung der sozialen Frage und der Deutung des Individuums als eines Geschöpfes seines Milieus. Bei aller Veränderung des Interesses und der Problemstellung bleibt doch im neuromantischen Symbolismus, der psychologistischen Zersetzung der Innenwelt, der Relativismus erhalten. Das Ergebnis war ein unbedingter Wille zur Wahrhaftigkeit, eine außerordentliche Steigerung der Aus-

drucksfähigkeit und schließlich eine Verfeinerung des Stiles ohnegleichen, zu der nicht am wenigsten das Vorbild und der Einfluß Nietzsches beigetragen hat. Solcher Gewinn mußte am meisten der Lyrik zugute kommen, die die Stimmung (im besten Wortsinne) zum künstlerischen Erlebnis umschafft. Ihre Blüte in der Gegenwart beweist die Unausgeglichenheit, ja sogar die Feindschaft der modernen Kunst gegen das rationalistische Leben, von dem sie doch, soweit sie impressionistisch ist, ganz abhängt; denn von ihm hat sie die Fähigkeit der Beobachtung und den Sinn für das Relative gelernt, und somit bestätigt und verherrlicht sie, wie schon oben die allgemeine Betrachtung ergab, im Grunde das rationalistische Endergebnis, die unbestimmte Entwicklung selbst. Deshalb ist in solcher Lyrik, wie überhaupt in der modernen Dichtung, ständig die Form bedroht. In der Gegenwart hat Stefan George am meisten getan, um den Sinn für die strenge Form zu erneuern, deren erhabene Pracht uns die stille Feierlichkeit des Lebens anzeigt und den metaphysischen Sinn der Persönlichkeit, der Begrenztheit überhaupt zurückerobert hat. George und sein Kreis erkauften dies freilich mit einer extremen Feindschaft gegen die Kultur der Gegenwart. Weil sie auch theoretisch begründet wurde, bietet sie uns ein besonderes Interesse. Und da müssen wir gegen George und seine Anhänger einwenwenden, daß auch sie den modernen Rationalismus nicht bezwingen, indem sie ihn verneinen. Ihre Kulturkritik ist gewiß sehr verdienstvoll und trifft besonders in der Polemik gegen die Aufklärung und die liberale Bildung ganz mit unsern eigenen Überzeugungen zusammen; aber sie ist auf dem Standpunkte Nietzsches stehengeblieben, sie scheut die sachliche Auseinandersetzung mit den neuen Ergebnissen und ist optimistisch genug, um eine Überwindung des Objektivismus noch in unserm Jahrhundert durch die bloße Kraft des Erlebnisses zu erwarten. Für George ist das Höchste die hochgespannte Seele, die sich selbst Mittelpunkt ihrer Erlebnisse ist; noch hat sie die metaphysische Einordnung nicht vollzogen und bleibt in der Vereinzelung. An Stelle der Religion, die, wo sie anerkannt wird, zu quietistisch ist, tritt wie einst in der Schule Epikurs der Kultus der Freundschaft, wie denn überhaupt die Liebe zur αὐταρκία und μανία eine neue Wertschätzung des mit dem selbstverständlichen Recht der Auswahl verstandenen Griechentums herbeiführt. Aber aus dem angeführten Grunde konnte auch George das Bedürfnis nach neuer Monumentalität nicht gänzlich ganz befriedigen, weshalb denn auch einiges an ihm künstlich und noch allzusehr Romantik ist. Aber seine Kunst, die auch von ihrem Feinde, dem Impressionismus, die stärkere Beweglichkeit und Ausdrucksfähigkeit gelernt hat, ist die schönste Gewähr der ästhetischen Zukunft Deutschlands. Um einige an-

dere Beispiele zu nennen, die für die allgemeinen Kulturströmungen charakteristisch sind, so ist Hofmannsthal so recht der Mittler und Sprecher des Typus, den wir früher als den der abstrakten Sehnsucht bezeichnet haben. Auch Maeterlincks Mystik der Schwäche kann nicht voll befriedigen; denn zuletzt ist doch eine Stimmung unerträglich, die den höchsten Gedanken dem unbewußten Blicke des einfältigsten Menschen unterordnet. Andere, z. B. Rilke, haben uns wirklich metaphysische Erfülltheit geschenkt, wenn auch nicht selten der Charakter der Selbstverständlichkeit fehlte, der das Kennzeichen des echten Kunstwerks ist. Zuletzt sei noch erwähnt, daß auch der Lyrik das uns bereits bekannte Programm der Grenzverwischung nicht unbekannt ist. Die Dichtung zur Musik machen, heißt sie auf schöne leere Klänge, auf bloßes Wortspiel beschränken, was natürlich ihr Tod ist und nur die Falschheit impressionistischer Unendlichkeitssucht beweist.

Wir haben die Gründe begriffen, die die Lyrik zur Blüte der modernen Dichtung machten; sie bildet zugleich eine Entwicklungsreihe mit dem Naturgefühl der älteren Romantiker und der wunderbaren Liedkomposition des ganzen neunzehnten Jahrhunderts. Dem Epos, das die Schicksale eines Helden und die Gestaltung seines Lebens auf Grund eines bestimmtes Weltbildes begreift, ist eine Zeit nicht günstig, die das Individuum in ständige Beziehungen hineinstellt und deshalb einen Heroismus im alten Sinne unmöglich macht. Aus dem gleichen Grunde begünstigt der Impressionismus zwar die Novelle, benachteiligt aber den Roman. In der Tat ist die edle Klassik C. F. Meyers, der zurückhaltende Realismus Fontanes und Kellers unübertroffen. Doch gestatten auch hier der neue Erkenntniswille und die impressionistische Steigerung des Ausdrucks neue künstlerische Werte. Es ist jedenfalls keine zwingende Notwendigkeit vorhanden, wenn dieser Stil in seiner größten Verfeinerung meistens der Darstellung des Schwächlings gilt, der überall anregt und angeregt wird, alles weiß und kennt und gerade deshalb nie zur überpersönlichen Tat fortschreitet. Thomas Mann hat in Deutschland dieses Problem, das begreiflicherweise der Künstler im rationalistischen Zeitalter am meisten empfindet, immer wieder von neuem dargestellt, während Wilde in der verfeinertsten Sprache die Weltanschauung des Ästhetentums lehrte, dem alles erlaubt ist mit Ausnahme des Gewöhnlichen; und selbst Christus wagte seine unechte Empfindung zum ästhetischen Genießer zu machen. Aber dies ist doch im Grunde mehr eine Frage des Inhalts. So hat z. B. Bonsels mit derselben Unterschiedsempfindlichkeit, dem gleichen Reichtum an Abstufungen die Mystik der Kraft gefeiert, die nur einen Gott glauben will, der schuldig werden kann.

Am wenigsten Gewinn hat die neue Kunst dem Drama gebracht; denn vor allem kann die Tragödie die metaphysische Bedeutung der Persönlichkeit nicht entbehren. Der Stil Ibsens wie die Lösung seiner gesellschaftlichen Probleme läßt sich als formaler oder subjektiver Idealismus bezeichnen. Das Höchste ist nach ihm, sich selbst getreu sein; aus dieser Weltauffassung heraus verstehen wir, daß seine Menschen leicht zu Vertretern eines abstrakt durchgeführten Prinzips werden. Im übrigen ist das moderne Drama hauptsächlich entweder naturalistische Zustandsmalerei zu sozialpolitischen Zwecken oder lyrische Stimmung. Der Wille zu einer neuen Klassik ist zwar da; gerade bei seinen Versuchen wird man aber stets feststellen können, daß dem Dichter die Gestaltungskraft fehlte; nicht überpersönliche Notwendigkeit, sondern abermals zufällige Stimmung ist es, die den Konflikt oder seine Lösung herbeiführt. Das Fehlen der Komödie beweist zudem, daß wir nicht mehr imstande sind, die Tragik zum Humor aufzuheben und zu versöhnen.

Überschauen wir die gesamte moderne Kunst noch einmal, so drängt sich uns die Erkenntnis auf, daß sie in besonderem Maße international geworden ist. Und prüfen wir zudem die künstlerischen Werte, die das nationale Pathos und die Heimatkunst in der jüngsten Dichtkunst erzeugt hat, so werden wir der früheren Betrachtung eingedenk, daß der Weltgeist heute endgültig die Stufe der höchsten Befriedigung in der Politik überschritten hat. Gerade die höchsten Kunstwerke haben freilich auch jetzt den Zusammenhang mit dem vom politischen wohlgeschiedenen nationalen Leben bewahrt.

Von aller Beziehung auf den realen Inhalt hat unsere Skizze abgesehen. Seine Übereinstimmung zu den übrigen Kulturgebieten, nach der man natürlich auch fragen kann, ist zu deutlich, um noch ein besonderes Problem zu bieten. Da finden wir alle früher besprochenen Kulturfragen und -tatsachen wieder: die Sehnsucht nach dem dritten Reich, den Kampf des aufstrebenden Bürgertums, die Opposition des Proletariates, den Skeptizismus, Optimismus und Pessimismus, die Emanzipation der Frau, das Geschlechterproblem, den Konflikt zwischen alter und neuer Religiosität, zwischen Glaube und Unglaube. Weit wichtiger ist auch vom Standpunkte der Kulturkritik die Prüfung des Stilgesetzes. Wir fassen unser Urteil noch einmal zusammen. Auch die moderne Kunst bedeutet einen Fortschritt, der genau dem der Praxis und der Wissenschaft selbst entspricht. Wie sie erst im neunzehnten Jahrhundert die wirkliche Welt eroberten, so hat auch die Kunst sie auf ihre Weise zu zwingen begonnen. Und wo wir ihre Begrenztheit erkennen, da ist es genau die Schranke, die wir im sozialen und intellektuellen Leben antrafen: noch ist

die Form zu sehr Aufklärung, sinnliches, nicht metaphysisch-logisches Werden, noch ist sie zu sehr in der sozialen Überindividualität und dem psychologischen Subjekt befangen und der metaphysischen Persönlichkeit entfremdet. Wie aber das Dasein eines objektiven Idealismus nicht mehr länger geleugnet werden kann, die Mystik, die das moderne Leben bejaht und sich als eine neue Stufe des Weltgeistes einordnet und so die vorhandenen Gegensätze aufhebt, so läßt auch der Anfang eines monumentalen Stiles in der Kunst eine zukünftige Versöhnung der alten Klassik und der modernen Romantik wenigstens als möglich erhoffen.

Ob dieses höchste Verlangen befriedigt werden wird, läßt sich natürlich mit Sicherheit nicht beantworten; die Entscheidung hängt davon ab, ob das, was in der modernen Kunst als Ansatz oder Verirrung erscheint, durch ein Genie zu um so glänzenderer Erfüllung gebracht werden wird. So liegt die Zukunft der modernen Kunst vollkommen im dunkeln; freilich können wir dabei den Argwohn nicht unterdrücken, ob überhaupt noch die Kunst der jetzt eroberten Mystik gerecht werden kann. Abgesehen hiervon müssen wir abermals wie in der Betrachtung der religiösen Zukunft aus allgemeinen sozialen Gründen zu einem pessimistischen Urteil gelangen. Eine anarchische Zeit ist, wenn keine deutliche Aufwärtsbewegung vorhanden ist, der auf Einheit und Form gerichteten Kunst überhaupt feindlich, und das Übermaß an Bewußtheit pflegt der Unmittelbarkeit des Erlebens, die ihr notwendig ist, allzu leicht feindlich zu sein; so wird die Theorie gefördert, die Praxis aber geschädigt. Dazu kommt folgendes. Wie man auch immer über die jüngste Entwicklung der Kunst denken mag, dort, wo der Impressionismus überwunden ist, beweist sie jedenfalls, wie dies dem modernen Prinzip des Selbstbewußtseins entspricht, einen so entschiedenen Willen zur Form, daß sie schon deshalb dem großen Publikum, das immer nur an der Gegenständlichkeit interessiert ist, fremd bleiben muß. Auch hier haben wir eine Steigerung der Extreme, die wir allgemein als Folge der rationalistischen Lebensform festgestellt haben: entweder kommt bei der neuen Bewegung etwas sehr Gutes oder etwas sehr Schlechtes heraus; die Mittelmäßigkeit hat heute nach der sachlichen Spannung der Kunstideale mehr als sonst jeden Kredit eingebüßt. Andrerseits fördert aber die moderne Gesellschaft, soweit die für die Kunst nicht unwichtige öffentliche Meinung in Betracht kommt, die Mittelmäßigkeit. Eine Zeitlang mag dem Künstler noch der Gegensatz zur Masse eine große Kraftquelle sein; auf die Dauer kann eine ästhetische Kultur so wenig wie nach den Betrachtungen am Schlusse des vorigen Kapitels eine religiöse Kultur von einer winzigen Minorität getragen werden.

Weil aber das Verständnis der Kunst immer schwieriger wird, so wird die Opposition der Masse genau so, wie wir über die Zukunft der Religion vermuteten, ständig vergrößert werden. So schelten heute die Konservativen die moderne Kunst wegen ihres antichristlichen Charakters — in der Tat ist sie auch nur von einem antidualistischen Standpunkte begreifbar — und viele Liberale wegen ihrer Unpopularität, weil das politische Prinzip sie zwingt, die Fiktion der Urteilsfähigkeit eines breiten Publikums festzuhalten; andrerseits gibt es auch genügend Menschen, die aus Furcht vor Blamage alles Neue kritiklos preisen. Wenn schon die tektonische Kunst der Sachkultur schwerlich im Volke lebendig werden wird, um wieviel mehr gilt dies für die freien Künste! Die Gefahr ist groß, daß, wie in religiöser Hinsicht die herrschende Masse sich in Orthodoxe und Apostel der Nützlichkeit auflöst, so auch die Kunstkritik und unter ihrem Einfluß auch die Kunst selbst nur noch aus der Partei der gegenständlichen Wertung und desjenigen Formalismus bestehen werden, der sich weigert, die Formen selbst wieder zu ordnen. Bleiben würde außerdem hier wie dort die dritte Partei des idealistischen bloßen Gefühls, jenes unbestimmte Etwas also, das heute gar oft moderne Kunstkritik und selbst moderne Kunst heißt. Was auch immer die nächste Zukunft bringen möge, so müssen wir jedenfalls für die ferneren Zeiten pessimistisch urteilen.

SCHLUSSWORT

RÜCKBLICK UND AUSBLICK

Die Kritik der modernen Kultur hat sehr sorgfältig zwischen dem Schicksal des einzelnen und dem der Gesamtheit scheiden gelehrt. Logische Argumente zeigten, daß der einzelne sich heute eine besonders reiche Weltanschauung zu erobern vermag. Die Mystik wird durch eine apriorische Metaphysik begründet und gewinnt ihren besonderen Inhalt durch die Ergebnisse der induktiven Metaphysik, die in Natur- und Geschichtswissenschaften außerordentliche Fortschritte gemacht hat; so gelangen wir zur Lösung des Sinnproblems, die sich im unmittelbaren Erlebnis zum metaphysischen Selbstbewußtsein, zum Akte der Vergottung steigert. Nicht durch intuitive Gewißheit, sondern rein theoretisch erhielten wir die Einsicht, daß es einen teleologischen Lebenszusammenhang gibt, der deshalb nicht weniger sicher ist, weil er den empirischen Wissenschaften fremd ist. Solche Spekulation einschließlich ihrer Begründung ist die erhabenste Aufgabe der Philosophie, die ihr die altüberlieferte Stellung, Königin der Wissenschaften zu sein, zurückerobert. Die metaphysische Persönlichkeit Gottes wird dadurch nicht aufgeho-

ben, daß er jetzt zeitloses Werden, Einheit in der Vielheit ist. Wohl aber ist nun begriffen, daß auch die Kulturgeschichte einen höchsten metaphysischen Sinn hat, indem sie durch ihre idealen Objektivitäten in Wissenschaft, Sittlichkeit, Kunst, Philosophie und Religion an dem Vervollkommnungs- und Erlösungsprozesse Gottes teilnimmt. Dem entspricht es, daß die Geschichte, überhaupt alle Kulturwissenschaft erst jetzt durch spekulative Begründung ihrer Auswahlprinzipien zur Wissenschaft wird, während ihre berechtigten Ansprüche auf Selbständigkeit unangetastet bleiben. Eine wunderbare Stufenfolge der Werte enthüllte sich uns von dem untersten an, dem Fremdwert des sozialen Lebens, über das noch an die Gesellschaft gebundene politische Leben bis zu den absoluten Werten der Kunst, Religion und Philosophie, eine Entwicklungsreihe, die zugleich einen ständigen Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit und in der Vertiefung des Geistigen darstellt. Mittels der so synthetisch gewonnenen Ergebnisse konnten wir zeigen, daß das Wesen der modernen Welt nur als Werden zur Mystik verstanden werden kann, die die Heteronomie durch die Autonomie ersetzt und den alten Dualismus durch den Prozeß, in dem Gott und Mensch ihre Identität erkennen, aufhebt. So würdigen wir auch denjenigen Rationalismus, der das wirksamste Moment in der modernen Kultur ist; er schenkte uns die Eroberung der empirischen Welt durch die Praxis des Lebens und die neuen Realwissenschaften; ihr Sinn kann nicht in ihnen selbst ruhen, da sonst die Bemühung im höchsten Sinne ergebnislos gewesen sein würde. Demnach erhalten wir folgendes Geschichtsbild. Das griechische Altertum erreichte die höchste Blüte in der unmittelbaren Einheit von Natur und Geist, die freilich ständig von metaphysischer Sehnsucht und Verzweiflung durchbrochen wird; das römische begreift die von seinem Vorgänger bereits losgelöste abstrakte Rechtssphäre auch wissenschaftlich und bereitet die empirische Einheit, zugleich aber auch die christliche Innerlichkeit vor. Nun folgt der mittelalterliche Dualismus, dessen gebundene Einheitskultur der Protestantismus sprengte; dieser schenkte uns dafür das moderne Prinzip der subjektiven Gewißheit. Gegen die christliche Rechtfertigung erhebt sich alsdann die Abstraktion der Aufklärung; sie behauptet die Gleichförmigkeit der allbeherrschenden Naturgesetzlichkeit und trennt in einer allgemeinen Mechanik und einem eklektischen Optimismus den Menschen von seinem Gotte und seinen Mitmenschen, deren Beziehung aufeinander nur durch die Nützlichkeit wiederhergestellt wird. Dieses Selbstbewußtsein der Aufklärung, dem das Verdienst gebührt, alle Autorität gesprengt zu haben, verwandelt Kant in metaphysisches Leben, zur Autonomie des formalen Sittengesetzes um. Seine Nachfolger vollenden seine Weltanschauung zur Mystik, be-

gründen mithin diejenige Religiosität, die als einzige in aller geschichtlichen Vergangenheit vorhanden gewesen ist, und entdecken den teleologischen Zusammenhang der Vielheit. Die Mystik hebt alle Zersplitterung der subjektiven Freiheit auf und vereinigt sie mit dem Objektivismus, sie versöhnt die bisherigen Gegensätze, indem sie die Einheit von Natur und Geist als vermittelte behauptet und in der Kulturgeschichte selbst die zeitliche Entfaltung des Zeitlosen erkennt, ein Werden Gottes, das Wertfolge ist und daher metaphysische Bedeutung hat. Nun galt es, nachdem unsere klassische Kultur das Prinzip des metaphysischen Selbstbewußtseins gefunden hatte, den Reichtum des Geistigen durch Eroberung der wirklichen Welt zu erproben. Dieses Werk, an dem die gesamte neuzeitliche Entwicklung des Individualismus, besonders auch in der Kunst, mitgearbeitet hat, ist heute durch theoretische und praktische Bezwingung der empirischen Welt zu außerordentlichem Gelingen vollbracht; die Menschen wurden zu einer realen Einheit und viele unter ihnen vermöge des neuen Reichtums von den wirtschaftlichen Hemmnissen befreit. So kehren wir jetzt, indem uns zugleich der Panlogismus Hegels fremd geworden ist, auf erhöhter Stufe zur Mystik zurück, die bereits die Anfänge einer philosophischen Spekulation, des neuen religiösen Lebensgefühles und des monumentalen Stiles in der Kunst erfüllen und noch mehr verheißen. Die Aufgabe ist, weil das Ziel das Höchste ist, schwieriger denn je zu erfüllen; aber keine unlösbaren Schwierigkeiten stehen dem Gelingen entgegen, insbesondere weil der Antagonismus zwischen Wissenschaft und Leben jetzt nur noch praktisch ist und daher überwunden werden kann. Dieser Not Herr zu werden ist ebenso Aufgabe des einzelnen wie die Bezwingung der dunklen Stunden, in denen uns jeder Lebenssinn abstrakt ausgedacht und unwahr erscheint, Stunden, die keinem Menschen erspart bleiben, weil jeder Erdgeborene noch irgendein Unerlöstes mit sich herumträgt. So erkennen wir denn: die Welt ist nicht so schlecht, wie sie der unmittelbaren Erkenntnis erscheint, und gestattet wohl eine Versöhnung, wenn wir ihre überpersönlichen Notwendigkeiten und Bedeutungen verstehen, insbesondere einsehen, daß die Dualismen des sozialen und politischen Lebens unlösbar, aber dem höchsten metaphysischen Sein untergeordnet sind.

Was ist es denn aber, das uns die moderne Kultur zum Problem macht und unser pessimistisches Endergebnis rechtfertigt? Es ist zunächst nicht, wie man in der Regel meint, die Vorherrschaft der technischen und wirtschaftlichen Interessen oder des praktischen Materialismus oder gar der durch den Unglauben erzeugten Unsittlichkeit und die hauptsächlich durch diese, aber auch durch besondere biologische

Umstände verursachte Entartung. Dies alles ist in mehr oder weniger starkem Umfange wohl vorhanden, ist aber vorläufig noch von verhältnismäßig untergeordneter Bedeutung; insbesondere der ökonomische Egoismus und die Unmoral haben auch in früheren Zeiten, wenn auch der erstere in anderer Form, existiert. Wichtiger als die doch nur hypotetische Abschätzung des Umfangs unserer Entartung ist die Aufgabe, die Entwicklungstendenzen der Gegenwart zu prüfen. Und da hat sich uns ergeben: Was uns zugrunde richtet, ist ein viel Komplizierteres, aus dessen Ergebnis erst die ständige Steigerung der soeben bezeichneten Tendenzen folgt. *Die Schuld trifft dasselbe Selbstbewußtsein, das zur Mystik führte; denn für den weitaus größten Volksteil stellt es sich in Theorie und Praxis als die Rastlosigkeit und notwendige Unbefriedigtheit des modernen Realismus und subjektiven Idealismus dar, die die Überlieferung zerstören und durch ihre Unfähigkeit, einen neuen Endsinn an die Stelle des bisherigen zu setzen, außerordentlich entscheidende Wirkungen hervorrufen.* Zunächst wird der großen Mehrzahl eine mechanisierte Arbeit bereitet. Vom antiindividualistischen Standpunkte erscheint diese Tatsache nicht verhängnisvoll, sobald es gelingt, nach Möglichkeit in dieser Schicht nur Durchschnittsmenschen zu beschäftigen; denn eine sehr starke Differenzierung zwischen Masse und Individuum entspricht der Natur. Größer ist die Gefahr, daß die um so wichtigere Aufgabe der Führer durch die Gewöhnung an abstrakte Sachlichkeit und vor allem durch die Erziehung zur Arbeitsteilung vereitelt wird. Während aber für die wirtschaftliche Kultur trotz aller Bedenken, die hier aus dem grenzenlosen Streben erwachsen, ein unbezweifelbarer Endzweck, die Konsumtion, bleibt, so tritt jedenfalls im intellektuellen Leben als Folge des Realismus — der subjektive Idealismus weist dieselben Entwicklungsbedingungen auf — in gewisser Frist mit Notwendigkeit eine Ermüdung und Ermattung ein, weil der unendliche Gegenstand aller Kräfte, die ihn bewältigen wollen, spottet, insbesondere auch sein Sinn auf solche Weise niemals gefunden werden kann; dieser Rationalismus führt im günstigsten Falle zu einer nur wahrscheinlichen Weltanschauung. Selbst dort, wo das stets verstärkte Spezialistentum keine verderbliche Gleichgültigkeit gegen die allgemeinen Angelegenheiten der Menschheit erzeugt hat, wo ein um so edlerer Eifer einsetzt, das Ganze zu erobern, müssen vom realistischen Standpunkt die Bemühungen in letzter Hinsicht stets fruchtlos sein und die Arbeitsteilung nur noch vergrößern. Der analytische Geist besiegt den synthetischen, die Erziehung und der Sinn für das Unwesentliche, für kleine nützliche Probleme erhalten mehr und mehr die Vorherrschaft. Die Prüfung der indirekten Wirkungen des Rationalismus ver-

vollständigt das pessimistische Urteil. Weil die Ergebnisse des Denkens allgemeingültig sind, muß sich nun mehr und mehr jedes unreflektierte Tun, jede bisher ungeprüft anerkannte Überzeugung vor ihm rechtfertigen. So bedeutet der Intellektualismus eine vollkommene Zersetzung der Überlieferung, während er in positiver Hinsicht immer nur auf die Zukunft vertrösten und eine Weltanschauung versprechen kann. Die nationale Gemeinschaft spaltet sich zu unversöhnlichem Gegensatz, die Kultur wird ständig internationaler, während zugleich die wirtschaftliche Konkurrenz, ferner das gesteigerte Selbstbewußtsein des Volkes und der vielen nun die Religion ersetzende Patriotismus den Nationalismus in gleichem Maße vergrößert. Indem die Mehrzahl der Menschen, die aus wirtschaftlichen Gründen und aus Mangel an geistiger Begabung einer vertieften Bildung nicht teilhaftig werden können, über die abstrakte Sachlichkeit hinausschreitet und das metaphysische Selbstbewußtsein in das der abstrakten Aufklärung verwandelt, wird aus dem Volke die Masse. Seine Kultur, die in einer allerdings rohen und unhaltbaren Form tiefe Wahrheiten barg und schöpferische Kraft besaß, wird im günstigsten Falle durch abstrakte Sehnsucht, weiche Verträumtheit und einen unbestimmten Idealismus, im übrigen aber durch Halbbildung, Genußsucht und Herrschaft der niedrigen Instinkte ersetzt. Die Zunahme der Öffentlichkeit des Daseins führt zu inneren Hemmnissen des geistigen Lebens und schließlich auch zu äußeren, zu einem Kampf zwischen Masse und Individuum, wobei die erstere durch die öffentliche Meinung mehr und mehr zu herrschen beginnt. Sie bedroht den Rationalismus selbst, dessen voluntaristischer Rückschlag sie ist; fortan werden nur die Extreme, der Radikalismus des ganz Neuen und des ganz Alten gepriesen, die persönliche Freiheit verdächtigt. So siegt mithin entweder die Reaktion oder die Verflachung. Wohl erzeugt die rationalistische Lebensform aus sich selbst heraus eine Fülle von Gegentendenzen; sie können wir in der Einsicht zusammenfassen, die ganze Frage sei nur praktisch, ein Verfall trete primär nicht infolge einer unvermeidlichen physiologischen Erschöpfung und Abnutzung ein, die mit jeder objektiven Kultur verbunden sei, sondern werde erst in einer niemals vorher bestimmbaren Zeit dann notwendig, wenn die Nation alle Stufen, die ihr durch ihre Eigentümlichkeit gesetzt sind, durchlaufen hat, wenn sie das Greisenalter erreicht hat, in dem sie sich nur wiederholen und einem leeren Egoismus frönen kann. Wenn also nur dies das moderne Kulturproblem wäre, so dürften wir vielleicht die Zuversicht hegen, daß insbesondere unser deutsches Volk bei weitem noch nicht die Grenze erreicht hat, jenseits derer die sittlichen gemeinschaftsbildenden Mächte dem Individualismus der sub-

jektivistischen Freiheit erliegen, daß es noch kräftig genug sei, sich den Rationalismus einzuordnen. Aber solche Hoffnung ist trügerisch. Die Gegentendenzen gelangen, wie wir am eingehendsten betrachtet haben, deswegen nicht zum Ziele, weil sie jedenfalls die Folgen aus den sachlichen Spannungen des modernen Kulturlebens nicht zu überwinden vermögen. Dann wohl gibt es überall Lösungen der modernen Kulturprobleme und einen überindividuellen Sinn in den Bewegtheiten unseres Daseins, aber ihr Verständnis ist so schwierig, daß nur wenige Menschen die heute gültigen Ideale in Ethik und Politik, Philosophie, Kunst und Religion annehmen können. Den Durchschnitt würde die Anerkennung relativer Berechtigungen nur zu einem planlosen Relativismus führen. Weil auf solche Weise einer immer größeren Zahl der überindividuelle Lebenssinn verloren geht und ihnen deshalb, ob sie wollen oder nicht, schließlich nur der Kampf um den Nutzen und um die Physis bleibt, wird der neue Reichtum gefährlich; die erst erwähnten Tendenzen, die Kultur durch die Zivilisation zu ersetzen, finden in den inneren geistigen Werten und Gesinnungen kein Hemmnis mehr und werden deshalb ständig stärker. Alle Abwehrversuche verschlimmern aber in letzter Hinsicht diese Entwicklung, weil sie eine Zunahme der Bewußtheit, die das Übel verursacht hat, bedeuten. Die Gegenwart hat eine vollständige Arbeitsteilung der Kulturinteressen vollzogen: die einen haben Interesse und Verständnis für die wirtschaftliche Tätigkeit, die anderen für die Wissenschaft — beide freilich nur für einen einzigen Teil ihres Gebietes —, wieder andere für Politik, Religion oder Kunst, während eine sehr große Zahl ihrem Berufe gleichgültig oder feindlich gegenübersteht und nichts ihm Übergeordnetes kennt, es sei denn die absolute Verneinung des Bisherigen. Eine solche Gesellschaftsordnung ist auf die Dauer nicht lebensfähig; es fehlt ihrer bewußten Kultur der lebendige Glaube an einen Endsinn, der insbesondere schon deshalb notwendig ist, damit es Menschen gibt, die in der Überzeugung, das Wesentliche mit den andern zu teilen, die Erfüllung der unentbehrlichen niedrigen Aufgaben als Pflicht auf sich nehmen. Das gemeinsame und einigende Band der Religion ist verloren gegangen, durch das erst die Synthese und der persönliche Stil der Kultur ermöglicht wird. Insofern haben freilich diejenigen Recht, die für unsere Anarchie die gesamte Neuzeit, insbesondere auch den Protestantismus verantwortlich machen. Die moderne freiheitliche Bewegung hat uns eine außerordentliche Vertiefung geschenkt; aber es ist unvermeidlich, daß jede Bildung sich selbst vernichtet und je weiter sie fortschreitet, desto mehr das Unwesentliche über das Wesentliche, die schlechten Instinkte über die guten den Sieg davontragen, weil diese Partei nun ein-

mal nach natürlichen Beschaffenheiten die Majorität hat und die größere Weltklugheit besitzt. Eine Zeitlang mag man noch glauben — Nietzsche und seine Wirkung sind hierfür charakteristisch —, durch die Kraft des unmittelbaren Erlebnisses, durch die einfache Selbstbesinnung alle Hemmnisse überwinden zu können; insbesondere hofft man durch neue Pflege der körperlichen Gesundheit und Einfachheit der Abnahme des Vollmenschentums entgegenwirken zu können. Aber solche Zuversicht ist trügerisch; denn die einfache Ablehnung des Rationalismus ist keine innere Überwindung und bleibt daher eine ergebnislose Forderung, während die neuen biologischen Reformen den Verfall höchstens aufhalten können. Das Ideal der sozialen Erlösung kann aber in dem Übermaße, wie es von der Mehrzahl verstanden wird, nur dazu führen, das soziale Leben zu religiöser Weihe zu erheben und hierdurch, da nun einmal seine Antagonismen unlösbar sind, den Hader um die Nützlichkeit zu verstärken oder die Humanität des Krankenhauses zu verallgemeinern; sind dies doch auch und die Körperpflege die Ziele, die dem Skeptizismus und Indifferentismus, aber auch der Weltanschauung der neuen Masse, der monistischen Aufklärung als ihr Lebenssinn allein übrigbleiben. Hervorragende Kräfte setzen sich heute am unrechten Platz ein; lehrt uns doch die Geschichte deutlich genug, daß auch die beste Aufklärung durch ihren Erfolg selbst gezwungen wird, ihren geistigen Gehalt zu verflachen, daß aller Glaube, es werde einmal eine bessere und freiere Menschheit geben, ein verkehrter und deshalb verderblicher Wahn ist. So wenig bestreitbar ist, daß durch die moderne Sozialpolitik viel Gutes erreicht worden ist, großes Elend gemildert und eine Reihe von tüchtigen Kräften freigesetzt worden ist, so gehört doch auch die Arbeiterbewegung der Gegenwart zu den vielen Enttäuschungen des modernen Menschen; auch in der Masse als sozialer Schicht triumphiert die Masse in normativem Sinne, so daß wir auch von hier aus die Hoffnung auf die Zukunft nur mindern können. *Mithin trägt die moderne Gesellschaft in der Tat den Todeskeim in sich.*

Man wende nicht ein, noch schlummere im Volke — besonders im Osten unseres Vaterlandes — ein außerordentlicher Reichtum an Kraft und unreflektiertem Gefühl. So sicher dies richtig ist, so ist es nach unserer Lebensform, die ständig fortschreitet, nur noch eine Frage der Zeit, wann auch hier der Rationalismus endgültig siegt und die unüberwindlichen Schwierigkeiten der Gegenwart verallgemeinert. Solange dies aber nicht der Fall ist — und dieser Zustand mag vielleicht ein bis zwei Jahrhunderte andauern —, darf auch von hier aus so wenig wie aus einer bewußten Abwendung vom Intellektualismus eine Rettung erhofft werden, nicht nur weil auch hier schon der Rationalismus begonnen hat,

sondern auch weil das Ergebnis der Kultur des Selbstbewußtseins und der Tiefe seines Erlebens doch nicht genügen würde. Mithin zerfällt nunmehr abgesehen von einer winzigen Minorität das Volk in drei antagonistische Parteien, die selbst wieder untereinander gespalten sind. Zu der ersten gehören die Buchstaben- und Wundergläubigen und ferner alle diejenigen, die — häufig mit einem sehr starken Anteil an persönlicher Freiheit — in der Tradition überhaupt verharren. Die zweite verdienstvollste Gruppe wird von einer kleineren Zahl gebildet, den sich wechselseitig bedingenden Repräsentanten der abstrakten Sachlichkeit und eines unbestimmten Idealismus. Zur dritten Schicht, die sich mit der zweiten vielfach kreuzt, gehören diejenigen Durchschnittsmenschen, die durch den Rationalismus in Masse verwandelt worden sind; sie scheiden sich gleichfalls in zwei Lager, in das kleinere der ethischen Minderwertigkeit, des brutalen Egoismus und des vom Ressentiment erfüllten Neides und in das weit größere — denn die wenigsten Menschen sind Verbrechernaturen — des kleinen Nützlichkeitssinnes, der philiströsen Behaglichkeit und abstrakten Humanität, der allgemeinen relativistischen Freundlichkeit, Toleranz und Mittelmäßigkeit. So irrational und geheimnisvoll auch der Ursprung der genialen Produktivität ist, so ist doch unzweifelhaft, daß ihre objektiven Bedingungen sich ständig verschlechtern. Die ursprüngliche Kraft des genialen Menschen bedarf, wie es scheint, der Unberührtheit durch die Erregungen, die dem Unendlichkeitsstreben des empirischen Rationalismus entstammen, und der Befreiung von einem allzu fortgeschrittenen Objektivismus der abstrakten Sachlichkeit; denn diese zerstört den dem Genie wesentlichen Glauben an einen Endsinn und die Erreichbarkeit eines Ganzen, den bisher die in dieser Hinsicht überaus wichtige Tradition aufrecht erhielt; nicht nur die Erziehung bemüht sich nun um Unterdrückung der genialen Anlagen, der geniale Mensch findet fortan immer weniger einen Widerklang unter seinen Zeitgenossen. Die moderne Gesellschaft begünstigt die Mittelmäßigkeit, soweit ihr die den Ansprüchen der Gegenwart nicht gewachsene Tradition und der Einfluß der Massen auf das politische Leben und durch seine Vermittlung hilft; im übrigen ist das moderne Leben dank der gesteigerten Kompliziertheit des Daseins und aller Aufgaben dem Talente besonders günstig, dagegen dem Genie in besonderem Maße feindlich. Die einzige Hoffnung auf eine Zukunft der Kultur, die wir heute freilich noch hegen dürfen, ist die Vertiefung, die die Persönlichkeit aus dem Gefühl des Gegensatzes gegen die herrschenden Mächte gewinnen kann. Wenn aber solche Erfüllung, für die wir Ansätze und Anfänge bereits antrafen, geschehen wird, so

wird sie sich anders als unsere klassische Kultur in dauerndem Widerspruch zur öffentlichen Meinung befinden. Denn diese neue Stufe des Weltgeistes müßte die Vergangenheit an Tiefe übertreffen und würde zugleich in demselben Maße, in dem das Verständnis an Schwierigkeit zugenommen hätte, einen ungünstigeren Resonanzboden finden; der wesentliche Unterschied unserer Zeit zu der damaligen ist ja nicht nur der, daß heute das Volk zu einem immer größeren Teil bewußt lebt, mithin in Masse verwandelt worden ist, sondern auch dieser, daß der Verstand eine Herrschaft erlangt hat, die sich niemals mehr der Vernunft unterwerfen wird. Eine Kultur ist aber, wie wir mehrfach betonten, als geheimes Bündnis einer winzigen Minorität nicht lebensfähig. Hat erst die Masse — zu ihr gehört in diesem Sinne auch das Talent — einen vollständigen Sieg erfochten, so bleibt uns nur der Untergang. Dieser geistige Tod würde, wenn infolge des Fortschritts der ökonomischen Produktivität der Ansturm der unteren Klassen abgewehrt werden könnte, jedenfalls um so sicherer, je weiter die Zeit fortschreitet, das Erlöschen der genialen Produktivität bedeuten. Allerdings ist dieses Ergebnis kein exakter Schluß, sondern hängt infolge der gegenständlichen Unterscheidung zwischen Talent und Genie von unserm spekulativ begründeten Maßstab ab und ist zudem wie jeder Ausblick in die Zukunft eine bloße Vermutung, für die aber alle Wahrscheinlichkeitsgründe sprechen. Ja wir müssen sogar zugestehen, daß sich schwerlich überhaupt ein Volk der sich mit großer Geschwindigkeit ausbreitenden westeuropäischen Kultur und ihrem Endergebnis, dem Verfall, entziehen wird; es besteht mindestens die Befürchtung, daß die Kraft des alten Europa, wenn sie in absehbarer Zeit verbraucht sein wird, nicht ersetzt werden kann.

Ist dieses Ergebnis aber nicht eine ungeheuere Paradoxie, ein Widerspruch zu unserer Behauptung vom mystischen Sinn der Welt? Wir müssen umgekehrt in der Tragik einer metaphysischen Bejahung und einer empirischen Verneinung eine erhabene Bestätigung unserer Weltanschauung erkennen. Was uns die moderne Kultur lehrt, ist nur ein Beispiel des Verfalls, der bisher jedes Volk nach erreichtem Höhepunkt betroffen hat, und diese Tatsache ist selbst nur ein Sonderfall dessen, was überhaupt das Wesen des Lebendigen ausmacht: daß dieselben Bedingungen, die zur Reife führen, zugleich das Ende vorbereiten. Dies braucht uns aber für das Ganze der Menschheit ebensowenig zu schrecken als den einzelnen die Gewißheit seines Todes; Reaktion und Aufklärung verkennen beide, daß die Dauer des Lebens kein höchster Wert ist. Die Einsicht in diesen Zusammenhang zwischen Leben und Tod, die Er-

kenntnis seines äußersten Falles, daß einmal — der Realismus muß dies als die schlimmste Notwendigkeit ansehen — unsere Erde vernichtet werden wird, dies ist uns geradezu eine Erlösung, ein Beweis für die Angepaßtheit der Erscheinungen an die teleologische Idee; denn da jeder Teil der Menschheit wie auch diese selbst als konkretes Ganzes nur begrenzte Möglichkeiten hat, so ist es jedenfalls unausbleiblich, daß irgendwann einmal, gleichgültig ob sich die Anfänge hierzu schon heute vorbereiten, Sterilität eintreten muß. Unsere moderne Kultur geht freilich wahrscheinlich allzufrüh zugrunde, da wir trotz aller Reife des mystischen Erlebens nach dem einzelnen Menschenmaterial beurteilt noch eine größere Zukunft haben könnten. Selbst aber das Sterben an den durch die Fortschritte der Erkenntnis selbst erzeugten Krankheiten des geistigen und sozialen Lebens, des Körpers unseres metaphysischen Lebensinhaltes, ist so wenig ein Grund der Verzweiflung, daß wir vielmehr gerade so der Gottähnlichkeit versichert werden. Denn die Gefahr des kommenden Untergangs lehrt am deutlichsten, daß unsere Kultur unnützlich ist, mithin, indem sie die höchste Reife der Mystik erlangt hat, einen Selbstwert besitzt, ein letzter Zweck ist. Nur in diesem Sinne, in ihm freilich vollständig, gilt auch für uns das tapfere Wort Spinozas: „Der freie Mensch denkt an nichts weniger als den Tod; und seine Weisheit ist nicht ein Nachsinnen über den Tod, sondern über das Leben.“

ANHANG

BELEGSTELLEN UND KRITISCHE ERGÄNZUNGEN

Zu Kapitel II

1) Zu S. 10 Z. 19. Wichtigste Literatur zu diesem Kapitel: v. Eicken, Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung, 1887; Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Gesammelte Schriften Bd. I, 1912; Derselbe, Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit in „Geschichte der christlichen Religion" (Kultur der Gegenwart, hrsg. von Hinneberg, Teil I Abt. IV 1, 2. Aufl., 1909; Gierke, Genossenschaftsrecht Bd. III, 1881, Bd. IV, 1913; Derselbe, Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien, 2. Aufl. 1902; Dilthey, dessen bekannte Aufsätze soeben gesammelt unter dem Titel: Gesammelte Schriften Bd. II, Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation erschienen sind; Hasbach, Die philosophischen Voraussetzungen der von Ad. Smith und Quesnay gegründeten Nationalökonomie in Schmollers Forschungen Bd. X, 2, 1891. Eine kurze vortreffliche Verarbeitung der Forschungsergebnisse gibt Pribram, Die Entstehung der individualistischen Sozialphilosophie, 1912. Ich führe für das Folgende nur dort Quellenbelege an, wo es sich um Fragen handelt, die in der Literatur nicht oder nicht gebührend berücksichtigt werden.

2) Zu S. 14 Z. 5. Über den Gegensatz zwischen Renaissance und Reformation, die man bisher allzusehr als eine gleichgerichtete Freiheitsbewegung ansah, vergleiche außer der allgemeinen Literatur Wernle, Renaissance und Reformation, 1912, und den gleichnamigen Aufsatz von Troeltsch, Historische Zeitschrift Bd. 110; über Michelangelos Tragik vgl. Simmel, Michelangelo in Philosophische Kultur, 1911, S. 157ff.

3) Zu S. 14 Z. 35. Gemeint sind insbesondere die Arbeiten von Troeltsch, die ursprünglich angeregt wurden durch Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (Archiv für Sozialwissenschaft von Bd. XX und XXI, 1905). Angegriffen wurde diese These besonders von Rachfahl, Kalvinismus und Kapitalismus (Internationale Wochenschrift, 1909); vgl. dazu die Entgegnung Troeltschs in derselben Zeitschrift 1910. Natürlich handelt es sich hier wie in allen historischen Zusammenhängen um sehr mannigfaltige Ursachen, und nur der Umfang der Wirksamkeit ist bestreitbar und in unserm Falle allein bestritten. Ich hoffe durch die vorsichtige Formulierung des Textes jedem Standpunkte gerecht geworden zu sein und habe natürlich im übrigen weder Recht noch Pflicht, die Streitfrage zu entscheiden. Vgl. auch das neue, sehr interessante Werk von Sombart, Der Bourgeois, 1913, das den kapitalistischen Unternehmer als Synthese des Helden, Händlers und Bürgers zu erklären sucht.

4) Zu S. 15 Z. 33. Mit Recht charakterisiert Dietzel den Merkantilismus durch das Wort Bacos: „Quicquid alicubi adicitur, alibi detrahitur" (Weltwirtschaft und Volkswirtschaft, 1901, S. 66).

5) Zu S. 18 Z. 33. Wie sich aus den sachlichen Bedingungen der Aufklärungsideale selbst der Entwicklungsgedanke herausbildete und in welchem Umfange er schon im achtzehnten Jahrhundert zur Anerkennung gelangte, betrachten wir im nächsten Kapitel.

6) Zu S. 19 Z. 33. Hierüber bringt eine Fülle von interessantem Material Levy, Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft, 1912.

Zu Kapitel III

1) Zu S. 24 Z. 32. Vgl. Kant, Kritik der Urteilskraft § 83 (Werke, herausg. von Hartenstein, V 444f.) und Metaphysik der Sitten (W. III 195).

2) Zu S. 26 Z. 31. Vgl. Locke, Abhandlung über die Regierung (deutsch von Wilmanns, 1906), S. 251ff.; Rousseau Encyclopédie, Artikel Économie, 1779, Bd. XI S. 788;

Helvetius, De l'homme, 1776, Lect. VIII, Cap. III, S. 394f.; Condorcet, Esquisse d'un tableau historique sur les progrès de l'esprit humain, Œuvres 1847, Bd. VI S. 240f.

3) Zu S. 27 Z. 19. Vgl. hierüber besonders die noch heute überaus lesenswerte Darstellung bei Lorenz Stein, der mit der ganzen Lebendigkeit der Hegelschen Dialektik Robespierres Terrorismus als den Sieg des Gedankens deutet, „daß die äußeren Verhältnisse der gegebenen Gesellschaft, indem sie die an sich gleichen Menschen ungleich machen, unnatürlich und daher als Feinde der wahren Bestimmung des Menschen bis auf den Tod zu bekämpfen seien" (Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage, 1850, Bd. I S. 122ff.). Die Ansichten Saint-Justs können wir jetzt aus seinen Œuvres complètes, 1908, 2 Bd., erkennen, sie zeigen, wie sich Saint-Just mit dem Problem des Privateigentums beschäftigt hat (vgl. bes. Fragments sur les institutions républicains in Bd. II). „Pour reformer les moeurs, il faut commencer par contenter le besoin et l'interêt, il faut donner quelques terres à tout le monde." Aber schon meldet sich eine geschichtlichen Erwägungen entspringende Bedächtigkeit: „Sans doute il n'est pas encore temps de faire le bien . . . Ce qui produit le bien général est toujours terrible ou paraît bizarre, lorsqu'on commence trop tôt" (Bd. II 513, 508).

4) Zu S. 27 Z. 26. Für Meslier, der Materialist ist, ist die Zulassung des Privateigentums einer unter den vielen Fehlern, die die Falschheit aller Religionen, insbesondere auch des Christentums beweisen. Alles Elend und alle Ungleichheit und Ungerechtigkeit fällt nach ihm dem Besitz zur Last. Ihm gegenüber spielt M. die allgemeine Verbrüderung und Gleichheit aus: . . . vivre paisiblement et communément ensemble n'aiant tous qu'une même ou semblable nourriture et étant tous également bien chaussés, mais s'appliquant aussi également tous à la besogne (Le testament, 1864 erst in drei Bänden vollständig gedruckt, Bd. II 210). Sehr interessant ist Morellys „Code de la nature" (1755), der sogar ein vollständiges System der Naturgesetze aufstellt. Sein Idealstaat, den er merkwürdigerweise unter den heutigen Verhältnissen als unrealisierbar ansieht — es zeigt sich hierin auch bei ihm der Beginn geschichtlicher Betrachtung —, ist so recht ein Zuchthaus- und Kasernenstaat; in der Tat gibt es auch nach Morelly selbst in der „Natur" ein Zuchthaus; die zu lebenslänglichem Zuchthaus Verurteilten, darunter besonders diejenigen, die das verhängnisvolle Privateigentum wiedereinführen und überhaupt an den Gesetzen irgendetwas ändern wollen, bewohnen auf dem Friedhof eine kleine Zelle, die sofort auch als Grab dient (S. 200). Die Metaphysik beschränkt sich auf den Glauben an Gott, während die Naturwissenschaften — hier bahnt sich die Verknüpfung mit dem Positivismus an — unbeschränkte Freiheit genießen (S. 227 f.). In einer Beziehung können wir übrigens heute von Morelly lernen. Da nicht die Strafe, sondern das Verbrechen entehre, so schreibt er strenge Strafen vor, falls von der bereits gebüßten Tat noch einmal gesprochen wird (S. 234); wir bemühen uns dagegen umgekehrt, das Geschehene niemals wieder vergessen zu machen. Es muß zwischen Morellys Meinung und dem heutigen Verhalten einen mit den praktischen Notwendigkeiten verträglichen Ausgleich geben. Von Mably vgl. Doutes proposées aux philosophes économistes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques, 1768, bes. S. 12. Mably will nur Abschaffung des Grundeigentums, auf dessen Reform er sich sogar später beschränken wollte; auch Baboeufs Kommunismus war agrarisch gemeint und — vgl. auch Saint-Justs Ansichten — insofern reaktionär, als man sich gegen die beginnende Industrie überhaupt wandte. Vgl. hierüber das erwähnte Buch von Stein.

5) Zu S. 28 Z. 19. Vgl. Spence, Das Gemeineigentum am Boden (Hauptwerke des Sozialismus und der Sozialpolitik, herausg. von Adler); Smith, Untersuchung über die Natur und die Ursachen des Nationalreichtums, 2. Ausgabe 1799, S. 112ff.; Ricardo, Grundsätze der Volkswirtschaft und Besteuerung, deutsch 1905, S. 81 ff.; Thompson, Untersuchung über die Grundsätze der Verteilung des Reichtums, 1824, übersetzt von Collmann 1903; Bd. I S. 286 entwickelt er den Begriff des Mehrwerts, doch ohne seinerseits die Gerechtigkeitsfrage entscheiden zu wollen. Th. bezweifelt noch nicht die Berechtigung der Rente, nur ihre Größe bemißt sich nach dem Maßstabe des Arbeiters und des Kapitalisten verschieden, indem letzterer den ganzen Wertzuwachs beansprucht, „den dieselbe Menge Arbeit infolge der Benutzung von Maschinen und anderen Kapitals erzeugt". Dieses von Th. als Mehrwert bezeichnete Quantum entspricht ungefähr dem, was man im marxistischen System so benannt hat. Vgl. zu der ganzen letzteren Erörterung mein Buch: Das philosophisch-ökonomische System des Marxismus, 1909, bes. S. 548 ff.

6) Zu S. 30 Z. 7. Vgl. zu dem Folgenden v. Philippovich, Die Entwicklung der

wirtschaftspolitischen Ideen im 19. Jahrhundert, 1910, und Windelband, Die Philosophie im Geistesleben des neunzehnten Jahrhunderts, 1909.

7) Zu S. 33 Z. 41. Vgl. Saint-Simon, Œuvres choisies, 1859. Die Ethik Saint-Simons ist noch ganz im Geist der Aufklärung, wenn er auch mit den Romantikern überzeugt ist, das achtzehnte Jahrhundert habe nur desorganisiert und sein Jahrhundert habe die Aufgabe zu reorganisieren (II 152). Die Erfahrung hat ihm bewiesen, daß jeder Mensch, der nicht danach strebt, seinen Mitmenschen nützlich zu sein, unglücklich ist (II 240). Aber die soziologische Einsicht ist wichtig und neu, daß die heutige Gesellschaft sich infolge eines Mangels an allgemeinen Überzeugungen in einer Krisis befindet, die sie von organischen Perioden abscheidet. Sie hat keine Religion mehr, die — dies ist wiederum ein Aufklärungsgedanke — nach dem Fortschritt der Naturwissenschaft verändert werden muß. Die Gravitation ist heute an Stelle Gottes getreten. Dies ist der Hauptinhalt der Lettres d'un habitant de Genève und der Introduction aux travaux scientifiques aux dix-neufième siècle (Bd. I); aus dem 2. Bd. vgl. bes. den Aufsatz über die Gravitation und über die Reorganisation der Gesellschaft. Des spätere Saint-Simon entwickelt seine Ansichten bes. im Catéchisme des Industriels und im Nouveau christianisme (Bd. III; daselbst die Charakteristik der Bourgeoisie S. 91 ff.). Vgl. das gründliche Buch von Muckle, Henri de Saint-Simon, 1908, der seinem „Helden" nur etwas kritischer entgegentreten müßte.

8) Zu S. 34 Z. 19. Schon in seiner ersten positivistischen Phase lehnt Comte die Toleranz ab und tritt für den Ersatz der Idee des Rechts durch die der Pflicht ein (Cours de philosophie positive, Edition Schleicher frères, 1908, Bd. IV S. 31 u. VI S. 315; vgl. über die Sinnlosigkeit des eudämonistischen Maßstabes IV S. 199). Interessant ist übrigens, daß Comte in seiner späteren Menschheitsreligion auch Züchtungsgedanken mitaufgenommen hat, die an Nietzsche und die moderne Eugenik erinnern (Katechismus der positiven Religion, übersetzt von Roschlau, 1891, S. 216).

9) Zu S. 36 Z. 4. Nachträglich finde ich diesen Gedanken sehr stark bei Sell (Katholizismus und Protestantismus in Geschichte, Religion, Politik, Kultur, 1908, S. 89 f.) betont.

Zu Kapitel IV

1) Zu S. 42 Z. 19. Als Beispiel eines analytischen Realismus sei besonders Külpe, Die Realisierung Bd. I, 1912, als Beispiel eines synthetischen Realismus, der sich schließlich mit der größeren praktischen Brauchbarkeit seiner Erkenntnistheorie begnügen muß, Freytag, Der Realismus und das Transzendenzproblem, 1904, genannt. Die Marburger Schule, vertreten durch die bekannten Arbeiten von Cohen, Natorp und Cassirer, verkennt vor allem, daß ihr logischer Idealismus im günstigsten Falle, weil von der Folge auf den Grund erschlossen, nur Hypothese sein kann, was der analytische Realismus von seinem Standpunkte stets zugibt. Es ist deshalb sehr interessant, daß ein Schüler der Neukantianer, Nicolai Hartmann, den hypothetischen Charakter der so verstandenen transzendentalen Methode zugibt. Da aber nach ihm die dialektische Methode sich auf diese stützen und so nur den systematischen Zusammenhang der Kategorien ermöglichen soll, so ist er ersichtlich über die Hypothese nicht hinausgekommen (Systematische Methode Logos Bd. III, 1912, S. 121 ff.); ähnlichen Bedenken ist es wohl entsprungen, wenn Natorp Cohens Logik nachrühmt, der Aufbau der reinen Denkfunktionen sei bei ihm ein konzentrischer (Kant und die Marburger Schule, Kantstudien Bd. XVII, 1912, S. 193, bes. 209). Kants Absicht in der „Kritik der reinen Vernunft" war zuerst analytisch; die Geltung der Mathematik bewies er indes synthetisch, und so konnte er später — in den Prolegomena — überhaupt glauben, das Faktum der Wissenschaft begründet zu haben.

2) Zu S. 45 Z. 14. Daß der Anhänger der Evidenz das gleiche behauptet, macht unsere Kritik ebensowenig unrichtig wie der Einwand, der der Evidenz den Gefühlscharakter abstreiten will, ist sie doch jedenfalls zunächst nur ein psychisches Erlebnis. Diese Bemerkungen richten sich gegen Husserl. Er hat zwar das außerordentliche Verdienst, in seinen „Logischen Untersuchungen", deren zweite Auflage soeben erschienen ist, nicht nur den individuellen, sondern auch den spezifischen, d. h. anthropologischen Relativismus als Skeptizismus erkannt zu haben; die Gesetze der Logik sind in der Tat Gesetze der Wahrheit, die für jeden Urteilenden gelten. Aber die Berufung auf die Evidenz genügt nicht; ihr apodiktischer Charakter, der durch Evidenz eingesehen wird, ist in solcher Begründung eine bloße Behauptung. Allerdings liegt auch jetzt wieder der Einwand nahe, nur dadurch gelange der von uns behauptete Sachver-

halt zur Anerkennung, daß er als evident eingesehen würde. Aber alsdann hätten wir in der Tat nur die im Texte geschilderte Alternative erneuert. Daß freilich eine solche vorhanden ist, sehen wir nur durch Evidenz ein, die insofern auch für uns das Letzte ist, und in dieser Hinsicht hat der Einwand allerdings recht. Trotzdem bleiben die Behauptungen unseres Textes vollkommen aufrecht erhalten. Denn die Evidenz, durch die wir den Satz vom Widerspruch zur Einsicht bringen — alle übrigen Bedingungen der Möglichkeit der Fragestellung sind entweder kraft seiner Geltung indirekt oder nach dem durch seine Ableitung mitgesetzten Satz vom Grunde direkt abgeleitet —, ist von jeder anderen Evidenz der Tatsache oder Wesensschauung gänzlich verschieden, weil jeder, der urteilen bzw. Einwände machen will, unsere Voraussetzungen bereits anerkannt hat. Deshalb darf man auch von einer logischen Widerlegung des Skeptizismus sprechen. Über die besondere Form unseres indirekten Beweises vgl. auch Anm. 7.

3) Zu S. 46 Z. 4. Die gleiche Definition des Gegenstandes bei Erdmann, Logik², 1907, S. 242; Cohn, Voraussetzungen und Ziele des Erkennens, 1908, bes. S. 85.

4) Zu S. 46 Z. 28, Dies gegen Nelson, Über das sogenannte Erkenntnisproblem, 1908. Er hat natürlich vom synthetischen Standpunkt recht, insofern keine Erkenntnistheorie die objektive Gültigkeit der Erkenntnis beweisen kann, ohne sie selbst vorauszusetzen. Eben deshalb muß man die letzten Voraussetzungen analysieren und als unleugbar in ihrer ganzen Bedeutung aufzeigen. Nelson meint, der Satz des Widerspruchs sei analytisch, der Satz aber, wir besäßen objektiv gültige Erkenntnis, da er ein Faktum behaupte, sei synthetischer Natur (S. 34). Er übersieht, daß doch jedenfalls auch der Satz des Widerspruchs, an dem er selbst nicht zweifelt, den er sogar zur Widerlegung der Erkenntnistheorie voraussetzt, selbst eine objektiv gültige Erkenntnis enthält.

5) Zu S. 47 Z. 26. Vgl. Husserl a. a. O. 1. Aufl. Bd. II S. 326ff. Diese letztere Argumentation ist kein Einwand gegen unsere Abwehr der Psychologie von der Erkenntnistheorie, weil die psychologischen Unrichtigkeiten des Konszientialismus natürlich auch psychologisch widerlegt werden können.

6) Zu S. 49 Z. 19. Dieser Unterschied ist gemeint, wenn man das Etwas überhaupt weiter als das Sein reichen läßt.

7) Zu S. 50 Z. 19. Natürlich wird der Kantianer diese metaphysische Kategorienlehre als eine unerhörte Rückständigkeit ansehen; insbesondere in bezug auf den letzten Absatz wird er einwenden, daß Kant ja doch besonders betone, die Zeit sei etwas Wirkliches, wenn auch nur als Form der Sinnlichkeit. Andrerseits beanspruche ich, die transzendentale Methode frei von allen Bedenklichkeiten der analytischen Methode zur Ableitung der Kategorien benutzt zu haben, und behaupte, daß meine Deduktion etwas ganz anderes gibt als Konstatierung eines empirischen Tatbestandes auf Grund empirischer Evidenz. Es bedarf dies einer besonderen Rechtfertigung. Kants transzendentale Ästhetik und Analytik wird dort unbeweisbar, wo sie die Gesetze der Anschauung und der Möglichkeit der Erfahrung an das Subjekt bindet. Diese Einschränkung, aus der der Phänomenalismus folgt, ist aber gerade dann, wenn die Kategorien Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung sind, undurchführbar, da insbesondere jetzt die Realität eine Kategorie ist, also ein Ding an sich nicht existieren kann. Darauf folgt die Undurchführbarkeit dieses Phänomenalismus; meiner Meinung nach handelt es sich jetzt darum, im Geiste derselben Methode die in den Bedingungen der Möglichkeit einer Erkenntnis überhaupt enthaltenen Notwendigkeiten zu gewinnen; diese aber haben sogleich einen metaphysischen Charakter und die Orientierung an der alten Urteilstafel wird überflüssig. Seit Kant pflegt man es zwar für selbstverständlich zu halten, daß aus bloßem logischen Denken keine synthetischen Ergebnisse abgeleitet werden können; dabei wird übersehen, daß doch jedenfalls das Logische, der Gesamtzusammenhang des Analytischen, selbst etwas ist und daher die Frage zuläßt, was in jedem Falle ist, ob nun außer dem Logischen und seinen Voraussetzungen noch etwas anderes ist oder nicht; das Besondere, das erst durch Beantwortung dieser letzten Alternative bestimmt werden würde, lassen wir, da über es nicht apriori entschieden werden kann, einfach fort. Die Meinung der Marburger Schule, wonach die Kategorie durch die Wissenschaft erzeugt wird, könnte, wie schon erörtert, höchstens Hypothese sein, muß aber abgelehnt werden, weil gar kein Grund für sie spricht; in Wahrheit bleiben wir mit ihr auf dem Standpunkt des subjektiven Idealismus, da die Erzeugnisse der Wissenschaft offenbar von dem geschichtlichen Fortschritt der Menschen abhängen. Kant erhält übrigens noch besondere Schwierigkeiten bei dem Versuche, den Phänomenalismus der Zeit durchzuführen. Die zweite Auflage der Kritik der reinen Vernunft hatte, um dem Vorwurf des Idealismus zu entgehen, sehr

scharf den Unterschied zwischen Denken und Erkennen betont. Dieser Gegensatz ist indes selbst nur ein quantitativer, da dem Denken die Fähigkeit zu gegenständlicher Erfassung zugesprochen wird, es also nur ein unvollkommenes Erkennen sein kann. Ein solcher Gebrauch der Kategorien müßte aber für Kant unstatthaft sein, da sie abgesehen von der uns allein bekannten Form, der Restriktion durch den Schematismus, nur die logischen Funktionen sind, die gerade nach Kant kein synthetisches Ergebnis liefern: Er selbst hat in der Bestimmung der Tragweite der Kategorien geschwankt, wie es aus den sachlichen Bedingungen seiner Philosophie nicht anders möglich war (Lask hat in seinem Buche Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre, 1911, S. 253f. die verschiedenen Äußerungen zusammengestellt). Eine besondere Schwierigkeit aber, die für unsern Zusammenhang entscheidend ist, ergibt sich nun aus der Frage, wie es sich denn mit dem transzendentalen Ich verhalte, das als Ich denke alle meine Bewußtseinsakte begleitet. Es ist weder Erscheinung noch Ding an sich (157); im Bewußtsein meiner selbst bin ich „das Wesen" selbst (429), d. h. noch nicht Kategorie, die an dieser Stelle der logischen Funktion gleichgesetzt ist. Aber das transzendentale Ich ist doch auch irgendwie erkannt oder wenigstens gedacht (von dem Problematischen dieser Trennung, die auch hier wieder behauptet wird, sehen wir jetzt ab); aber dieses Denken darf hier nicht durch die Kategorien geschehen, da diese erst durch das Ich selbst möglich werden. Kant zieht die Konsequenz: Das Ich denke ist eine unbestimmte empirische Anschauung, die der Erfahrung vorhergeht, wobei die Existenz noch keine Kategorie ist; sie bedeutet, daß etwas Reales gegeben ist, aber „nicht als Erscheinung, auch nicht als Sache an sich selbst, sondern als Etwas, das in der Tat existiert" (S. 422 Anm., vgl. hierzu auch Erdmann, Kants Kritizismus in der ersten und zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, 1878, S. 216ff.). Es ist klar, daß diese Behauptung, die zugleich dem Erkenntnisbegriff gerecht werden will, zwar die Schwierigkeiten der Bestimmbarkeit des Ichs löst, dafür aber zu Konsequenzen führt, die die Grundlagen der Kantischen Erkenntnistheorie aufhebt. Denn die Existenz, die der Kategorie der Existenz vorausgeht, ist wie die empirische Wahrnehmung, die noch nicht Erfahrung ist, eine widerspruchsvolle Erfindung, die, statt die Schwierigkeiten zu beheben, ein unlösbares Dilemma verraten. Hier zeigt sich besonders deutlich, wie richtig der öfters von Hegel geltend gemachte Einwand ist, wer eine Schranke behaupte, sei bereits über diese hinaus. Der Rückzug auf den cartesischen Standpunkt, von dem sich Kant jetzt nur durch seine widerspruchsvolle Deutung des Tatbestandes unterscheidet, wird durch die Künstlichkeit einer absoluten Unterscheidung zwischen dem logischen und dem nachdenkenden Subjekt notwendig, mithin abgesehen von dem Kategorienproblem durch den phänomenalistischen Charakter der Zeit, der doch andererseits in dem „Etwas, das in der Tat existiert" und nicht Erscheinung ist, selbst verleugnet wird.

Trotzdem bin ich weit davon entfernt, aus diesem letzten Worte der Kantischen Erkenntniskritik die Unrichtigkeit des transzendentalen Idealismus überhaupt zu folgern. Vielmehr — dieser Zusammenhang ist mir erst nachträglich zur vollen Klarheit gekommen — setzen meine Untersuchungen gerade dort ein, wo Kant aufhört: was ist in der unleugbaren Tatsache enthalten, daß es ein denkendes Subjekt überhaupt gibt? Gerade deshalb müssen wir aber an dieser Stelle einen Einwand abwehren, der die Grundlage unserer eigenen Deduktion und damit diese selbst bedroht; er behauptet, unser Ausgangspunkt sei derselbe wie des Descartes, nämlich eine intuitive empirische Evidenz, daß das Ich existiert, und nur inkonsequent sei es, wenn ich von dem logischen nachdenkenden Subjekt das volle empirische Subjekt unterschiede, zwischen denen nur quantitative und daher keine prinzipiellen Unterschiede beständen. Doch können wir diesem Einwand begegnen. In der Tat hat Kant an der zuletzt genannten Stelle vollkommen recht, wenn er behauptet, daß das „Ich denke" der Erfahrung vorausgeht; sein Fehler war nur, trotzdem seinen Phänomenalismus für durchführbar zu halten (vgl. hierzu auch das zitierte Buch von Lask, dessen Grundgedanke ist, Kant habe die Logik der Geltungssphäre übersehen). Allerdings ist ein Beweis für die logische Gewißheit des denkenden Subjekts nur indirekt zu führen, wie dies bei letzten Voraussetzungen nicht anders möglich ist. Beruhte nämlich die Sicherheit nur auf Evidenz, also auf einem empirischen Erlebnis, so würde es eine schlechthin apodiktische Gewißheit gar nicht geben, m. a. W. wir müßten Skeptiker sein. Der Skeptizismus ist aber, wie wir gesehen haben, ein logischer Widersinn. Man darf auch nicht als Gegenargument gelten lassen, daß in diesen Überlegungen das Ergebnis, die Existenz des denkenden Subjektes und die Geltung des Satzes vom Widerspruch vorausgesetzt oder

sogar gebraucht würden; denn dies ist für eine synthetisch-apriorische Methode, die die Voraussetzungen der Voraussetzungslosigkeit untersucht und insofern analytisch verfährt, unvermeidlich. Der Sachverhalt offenbart sich auch von anderer Seite so, daß jeder Gegner, der dem Subjekt der Frage nur empirische Gewißheit zuspricht, dies nur in einem Urteil tun kann, das entweder als bloß empirisch evident nur hypothetisch gilt oder als apodiktische Gewißheit den von uns behaupteten Tatbestand selbst enthält. Das Recht des Einwandes beschränkt sich also darauf, daß in der Tat — und dies behaupten wir ja gleichfalls — der Realgrund des Subjektes noch unbekannt ist. Deshalb darf man auch nicht entgegnen, es werde nur bewiesen, daß, wenn es Erkenntnis gibt, diese so und nicht anders beschaffen sein müsse; diese selbst sei aber eine Tatsache wie jede andere. Die Gewißheit des Subjektes ist in dem gleichen Sinne evident wie es Anm. 2 vom Satz des Widerspruchs behauptete, erkennt doch jeder, der die Tatsache des Subjekts bestreiten will, das Subjekt überhaupt an.

Erläutern wir noch den Sinn des Apriori, so wie wir ihn in Kap. IV in strengster Bedeutung verstehen. Apriori bedeutet hier Unabhängigkeit erstens von der Erfahrung, die seine Erkenntnis nicht nur nicht legitimiert, sondern von der sie nicht einmal herstammt (es bleibt nur das allgemeine Veranlassen der Erfahrung, d. h. das Heranreifen des Urteils durch Erfahrung, das logisch gleichgültig ist) und zweitens Unabhängigkeit vom logischen Subjekt selbst, weil kein Grund besteht, ihm das Apriori als transzendentale Subjektivität zuzuweisen, vielmehr so seine notwendige Geltung gerade aufgehoben würde. Unser Apriori ist also rein logisch und deshalb nicht in dem Sinne logisch, wie innerhalb nicht rein logischer Voraussetzungen ein Satz als logisch, d. h. als unabhängig gegenüber dem denkenden Subjekte erscheint — er führt dann zuletzt auf abstrakte Gegenstandsbestimmtheiten oder erdachte Gegenstände zurück —, sondern im absoluten Sinne logisch, und deshalb kommt ihm in dem definierten Sinne eine metaphysische Wirklichkeit zu, es vereinigt mithin die Eigenschaften, die Külpe in seiner scharfsinnigen Kantkritik (Immanuel Kant, Natur- und Geisteswelt, 3. Aufl., S. 70 ff.) dem logischen und dem genetischen Apriori zuweist (das letztere ist hierbei in Külpes zweiter Bedeutung verstanden).

Wenn man der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft folgt, der die idealistischen Konsequenzen näher liegen, so läßt man die transzendentale Einheit der Apperzeption und den Gegenstand überhaupt sich wechselseitig bedingen; ein solcher Standpunkt bedarf aber des Beweises, der von der analytischen Methode aus nur eine Hypothese sein kann, und ist dann widersinnig, wenn das Apriori an die endlich fortschreitende Wissenschaft gebunden und nicht zur Dignität des Metaphysischen erhoben wird. Daher findet man in den Schriften der Marburger auch nie eine Begründung ihres Standpunktes, vielmehr wird sofort mit der Deduktion begonnen. Cohens „Logik der reinen Erkenntnis“ ist deshalb eine wahre Mythologie geworden. Auch Riehls Standpunkt kann uns, abgesehen von der Frage, ob seine realistische Auffassung zutreffend und durchführbar ist, nicht mehr genügen. So verdienstvoll auch seine scharfe Trennung des Transzendentalen vom Psychologischen ist, auch er bleibt bei einer Voraussetzung stehen, die sich psychologisch verifizieren lassen müßte, wenn er meint: „Nur die Form der Erwerbung der Vorstellungen apriori ist subjektiv begründet. Der formale Grund ihrer Entwicklung liegt im Bewußtsein“ (Der philosophische Kritizismus I², 1908, S. 503). Die unbestimmte Erkenntnistheorie der gemäßigten Kantianer, wonach die in ihrem Realitätssinn nicht weiter geklärten Begriffe die Einheit der Erfahrung ermöglichen sollen, befriedigt heute nicht mehr; Vaihinger hat das Verdienst, diesen Standpunkt in seiner „Philosophie des Als ob“ konsequent als Fiktionentheorie zu Ende gedacht und damit wider Willen widerlegt zu haben.

8) Zu S. 52 Z. 14. Bolzano, Paradoxien des Unendlichen, 2. Aufl., 1889, S. 14 f.; Dedekind, Was sind und was sollen die Zahlen? 3. Aufl., S. 17. Vgl. Hessenberg, Grundbegriffe der Mengenlehre.

9) Zu S. 56 Z. 33. Leibniz unterscheidet zwar mit besonderer Beziehung auf das Gottesproblem Vernunft- und Tatsachenwahrheiten; doch habe ich diese Trennung, weil sie von seinem Standpunkte für das Problem der Wahrheit an sich belanglos ist, absichtlich oben außer acht gelassen. Ich gebrauche die Ausdrücke Gesetze der Wahrheit und Gesetze des Denkens absichtlich promiscue. Husserl hat sie, was ich, wie der weitere Text zeigt, für falsch halte, den mathematischen Gegenständen gleichgesetzt, anstatt sie mit den übrigen Wertwirklichkeiten zu verknüpfen. Freilich ist das letztere, wie die folgenden Kapitel zeigen werden, nur möglich, wenn man den Standpunkt des formalen Idealismus überschreitet. Im übrigen stimme ich mit Husserl überein, nur daß

ich noch mehr differenzieren möchte und infolgedessen auch mehrfach zu anderer Fassung genötigt bin. Die konditionale Definition der Wahrheit an sich ziehe ich Husserls Definition, sie sei das Korrelat des Seins an sich, daß es ist und so und nicht anders bestimmt ist (vgl. a. a. O. I 288 ff., II 97 ff.), deshalb vor, weil man so sicher dem Vorwurf des Begriffsidealismus, der Verdinglichung der Möglichkeit entgeht. Zur Gegenstandstheorie vgl. bes. Stumpf, Zur Einleitung der Wissenschaften (Abhandlungen der preußischen Akademie der Wissenschaften, 1906); Stumpf zeigt ausführlich, wie verschiedenartig die Einteilung der Wissenschaften in den mannigfachsten Kreuzungen geschehen kann. Ferner vgl. Meinong, Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften, 1907, und Külpe, Die Realisierung I, 1912. Külpes „wirkliche" Gegenstände, die insbesondere auch Meinongs „Empfindungsgegenstände" umfassen, möchte ich als besonderen Fall der realen Gegenstände, d. h. der hier in der Zeit existierenden ansehen. Ethik und Ästhetik rechne ich, soweit sie ein ideales Verhalten nicht beschreiben, sondern normieren, mit der Logik zusammen zur Geltungssphäre, — ebenso auch die Religionsphilosophie, die freilich zugleich zeigt, wie zuletzt der Gegensatz zwischen Wollen und Sollen aufgehoben wird. Die späteren Ausführungen werden die letzten Behauptungen besser rechtfertigen.

Der Leser vermißt in der obigen Aufstellung wahrscheinlich die eidetischen Gegenstände, die „Wesensgesetze" Husserls. Eine nähere Kritik ist hier nicht möglich; doch ist eine prinzipielle Bemerkung notwendig. Die „Phänomenologie" ist in der Tat als „eine rein deskriptive, das Feld des transzendental reinen Bewußtseins in der puren Intuition durchforschende Disziplin" (Husserl, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung Bd. I: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie S. 113) ein ausgezeichnetes Forschungsgebiet insbesondere zur Klärung logischer Probleme, wie Husserls Untersuchungen selbst beweisen. Das bloße Kriterium der Schauung genügt freilich nicht vollständig — in vielen Fällen kommt man natürlich nicht über die bloße Evidenz der Schauung hinaus, die dann sogar der exakten Kontrolle bedürftig ist — und es kann auch wohl leicht eine unfruchtbare Problemstellung entstehen. Die eidetischen Sachverhalte selbst würde ich als unrein apriorische bezeichnen, soweit sie voraussetzen, daß der Gegenstand selbst in der Schauung gegeben ist; eben hierdurch ergibt sich die Unsicherheit, die aller Evidenz anhaftet (es sei denn die wesensverschiedene, durch die wir den logischen Widersinn einer Leugnung des unmöglich Leugbaren einsehen), hier insbesondere wegen des Zeitablaufs, in dem das ursprünglich Gegebene beständig als identisch geschaut werden soll. Was aber die transzendent-eidetischen Wesensgesetze anlangt, so muß ich gestehen, daß ich mir von ihrer Erforschung, die den Realwissenschaften gegenüber selbständig sein soll und mehr als scholastische Subtilitäten ergründen will, überhaupt keinen klaren Begriff bilden kann. Eigene Gesetze erhält das Wesen — vergleiche unser folgendes Kapitel — erst in den Kulturwissenschaften. Die bloße Berufung auf Wesensschauung läßt übrigens gar zu leicht bei primitiven Vorgängen, z. B. des ästhetischen Verhaltens stehenbleiben oder erspart sich eine Begründung der Norm, die man bisher als Aufgabe der Eihtk ansah (vgl. z. B. in demselben Jahrbuch Aufsatz von Scheler, Bd. II bes. S. 447 ff.). Der Zirkel, daß man, um in eine Wissenschaft hineinzukommen, Voraussetzungen machen muß, die später selbst wieder begründet werden müssen, ist von uns oft erwähnt und als bloß psychologischer erkannt worden. Sehr befremdlich an Husserls jüngstem Aufsatz ist das Zugeständnis an den neukantischen Rationalismus, die Behauptung der notwendigen Korrelation zwischen Bewußtsein und Sein (a. a. O. S. 87 ff.); der Unterschied beider Richtungen besteht in dieser Hinsicht jetzt nur noch darin, daß H. einen außerhalb dieses Zusammenhanges befindlichen extramundanen Gott für möglich hält, eine Annahme, die die Marburger Schule (vgl. Natorp, Die Religion innerhalb der Grenzen der Humanität², 1908, S. 46) als inkonsequent ablehnt.

10) Zu S. 56 Z. 36. Vgl. bes. Hilbert, Grundlagen der Geometrie, 3. Aufl., 1909, nebst den im Anhang abgedruckten Abhandlungen, und das neue Buch von Pasch, Variable und Funktion, 1914.

11) Zu S. 57 Z. 26. Vgl. besonders Couturat, Die philosophischen Prinzipien der Mathematik, deutsch 1908, S. 1 ff.; 18, 49. Daß die Zählbarkeit der Individuen vorausgesetzt werde und deshalb ein Zirkelschluß vorliege, behaupten Natorp, Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, 1910, S. 115 und Cassirer, Substanzbegriff und Funktionsbegriff, 1910, S. 61 ff.

12) Zu S. 58 Z. 2. Dedekind in der bereits früher angeführten Schrift.

13) Zu S. 58 Z. 23. Vgl. hierzu Erdmann, Die Axiome der Geometrie, 1877, bes.

S. 83, und Study, Die realistische Weltansicht und die Lehre vom Raum, 1914. S. besonders S. 81.

14) Zu S. 58 Z. 39. Enriques, Probleme der Wissenschaft, 1910, Bd. I S. 218 ff., behauptet, die Prinzipien seien nicht nur Vereinbarungen, sondern zugleich Annahmen, die immer mehr bestimmt werden (S. 248). Es sei nicht möglich, alle Postulate in bloße Definitionen zu verwandeln (II S. 373). Im übrigen ist sein Standpunkt, der von Poincaré beeinflußt ist, stark nominalistisch. Poincaré unterscheidet den Geltungssinn der arithmetischen Axiome von dem der geometrischen. Die ersteren seien durch die mathematische Induktion ableitbar, die selbst ein synthetischer Satz apriori im Sinne Kants sei, die letzteren verkleideten Definitionen (Wissenschaft und Hypothese, deutsch 1906, S. 6 ff., 51). Dabei setzt jedoch Poincaré auch für die Arithmetik eine bestimmte Operation voraus (S. 6 f.); die mathematische Induktion ist aber, wie Voß (Das Wesen der Mathematik, 1908, S. 88 f.) ausführt, auf den Satz vom Widerspruch zurückzuführen. Voß' Ansicht in dem genannten Buche S. 26; mit diesem subjektiv-idealistischen Standpunkt stimmt es zusammen, wenn er allem mathematisch-mechanischen Erklären nur den Wert eines Bildes zuschreibt (S. 55). Vgl. Dedekind a. a. O. S. VI f.

15) Zu S. 59 Z. 19. Rickert beschränkt das rein Logische (Das Eine, die Einheit, die Eins, Logos Bd. II Heft 1) auf das Eine, das durch es dialektisch geforderte Andere und ihre Synthesis, die Einheit des Mannigfaltigen. Der wichtige Unterschied zu unsern Ableitungen ist, daß sie das Eine zugleich als metaphysische Kategorie behaupten. Das Andere habe ich nicht durch die an dieser Stelle zu voraussetzungsvolle Dialektik abgeleitet, sondern wie das Eine aus den Bedingungen möglicher Fragestellung deduziert; so erhielten wir die Andersheit, während wir an Stelle von Rickerts Synthesis die bloße Relation gewannen; denn die Einheit des Mannigfaltigen im Bewußtsein ist abgesehen von dem unentschiedenen Fall der Absolutheit des Subjektes belanglos. Darin stimmen wir mit Rickert überein, daß die Zahlenreihe nicht rein logisch ist, obwohl ich anders als er behaupte, daß durch Einheit und Andersheit die Kategorie der Quantität gegeben ist, die aber der Mathematik nicht genügt. Rickert behauptet nun, während das Eine und das Andere im heterogenen Medium seien, seien die Zahlen im homogenen Medium von Raum und Zeit, d. h. derselbe Gegenstand könne an verschiedenen Stellen sein oder es gebe verschiedene Stellen, so daß der Gegenstand an jeder von ihnen nicht verschieden sei. So werde die von der Identität wohl zu unterscheidende Gleichheit möglich. Hierzu komme noch die Ordnung des plus und die Verschmelzung mehrerer Gegenstände zu einem und damit die Gleichung des neuen Gegenstandes mit der Mehrheit getrennter Gegenstände. Unbeantwortet will Rickert die Frage lassen, ob nicht noch ein neuer Begriff des Einen statthaft sei: das All-Eine, das Überwirkliche. Hiergegen habe ich ein doppeltes geltend zu machen. Erstens fehlt eine deutliche Angabe der Dignität von Raum und Zeit. Rickert spricht zwar nicht von alogischer Apriorität, sondern nur von einer Alogizität. Aber das Apriori ist seinem sonstigen Standpunkt entsprechend zu erwarten. Sonst bleibt ja nur der Empirismus. Ein alogisches Apriori — man erkennt die Umdeutung von Kants Formen der reinen Anschauung — muß aber bewiesen und darf nicht bloß behauptet werden. Zweitens ist jedenfalls so der Mathematik kein Dienst erwiesen. Denn ihre Meinung ist die umgekehrte: Raum und Zeit erhalten ihre Definition erst durch ihre mathematisch-begriffliche Bestimmung, deren Ursprung demnach unbeantwortet bleibt.

16) Zu S. 60 Z. 18. Vgl. über die angebliche Notwendigkeit des Euklidischen Raums Natorp a. a. O. 303 ff.; Cassirer a. a. O. 143 ff. Zur Psychologie Cohen, Logik der reinen Erkenntnis, 1902, S. 15 f.; vgl. Cassirer a. a. O. S. 433 ff., der in der modernen Psychologie der Relationen eine Bestätigung seines Standpunktes sieht. Mit Recht bezeichnet ihn Rickert in dem angeführten Aufsatz als „rationalistischen Psychologismus". Vgl. auch das zitierte Buch von Study, der mit Recht einen Wesensunterschied zwischen Konszientialismus und Neukantianismus leugnet.

Zu Kapitel V

1) Zu S. 62 Z. 21. Als Beispiel hierfür seien besonders Riehl, Philosophischer Kritizismus Bd. II, 1887, und Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit, 4. Aufl. 1911, genannt.

2) Zu S. 62 Z. 36. Vgl. auch Störring, Einführung in die Erkenntnistheorie, 1909, bes. S. 281 ff., der mit Recht die Realitätsfrage von der mathematisch-analytischen Bestimmung von Raum und Zeit abtrennt. Er bejaht die transzendente Realität von Raum und Zeit, falls das Kausalgesetz gilt, das er nach analytischer Methode als axiomatische Voraussetzung der Realwissenschaften gewinnt; außerdem sei es aber auch

schon im Denkgeschehen enthalten. Unsere Ausführungen beweisen, zu welch verschiedenen Ergebnissen trotz gemeinsamer Bekämpfung des subjektiven Idealismus die synthetische Methode der Erkenntnistheorie gelangt.

3) Zu S. 64 Z. 11. Dieser Nachweis ist ein besonderes Verdienst der Külpe-Schule. Vgl. Külpes Kritik des Machschen Standpunktes in seiner „Philosophie der Gegenwart".

4) Zu S. 66 Z. 4. Vgl. Verworn, Die Frage nach den Grenzen der Erkenntnis, 1908, Kausale und konditionale Weltanschauung, 1912. Die Stelle bei Mill, System der deduktiven und induktiven Logik, übersetzt von Gomperz, 1885, Bd. II S. 29f.

5) Zu S. 66 Z. 9. Vgl. Külpe, Die Realisierung S. 137 ff.

6) Zu S. 69 Z. 15. An dieser Stelle müssen wir Übereinstimmung und Gegensatz zu der Transzendentalphilosophie der süddeutschen Philosophie erörtern. Auch Rickert ist der Meinung, daß die Erkenntnistheorie nicht voraussetzungslos ist, daß der transzendente Gegenstand sowie seine Erkenntnismöglichkeit vor der Untersuchung bereits feststehe (Zwei Wege der Erkenntnistheorie, Sonderdruck aus den Kantstudien Bd. XIV S. 5). Aber er zieht hieraus keine metaphysischen Konsequenzen, wie wir sie unter Prüfung verschiedener Möglichkeiten des Gegenstandes der Erkenntnis behaupten zu können glaubten, indem die auf solche Weise apriori gewonnenen Ergebnisse dann zugleich als Kategorien fungierten. Rickerts Ablehnung solcher Erwägungen hat zwei Gründe; erstens stellt er sich (a. a. O.) unter Metaphysik ganz einseitig eine Ansicht vor, welche die Wirklichkeit in eine „Erscheinungswelt" und eine „dahinter" liegende absolute Realität spaltet — wenn der Ausgangspunkt und vielleicht auch das Ergebnis der Untersuchung zu solcher Auffassung führt, so liegt in ihm doch direkt kein Fehler, und zweitens räumt Rickert dem Konszientialismus zu viel ein. Er hält zwar nicht wie Berkeley ein außerbewußtes Sein für widerspruchsvoll, meint aber, es sei für uns leer und höchstens Objekt des Glaubens, der Religionsphilosophie; die Verdoppelung wäre rätselhaft, der Gegenstand unerreichbar (Der Gegenstand der Erkenntnis², 1904, S. 11 ff., 33 f., S. 192 f.). Diese Polemik gegen den Realismus verkennt, daß sein Standpunkt zwar auch nicht selbstevident ist, aber doch eine wahrscheinlichere Hypothese darstellt als R.s „Satz der Immanenz" (S. 19 f.), der jedenfalls nur zutrifft, wenn das logische Argument des Konszientialismus anerkannt ist oder im Kantischen Sinne bestimmte Bedingungen der Erscheinungen für ein Subjekt festgestellt werden. Deshalb kann man auch mit den verschiedenen Bewußtseinsbegriffen so wenig anfangen; zuletzt entspringt für Rickert durch Abstraktion „das Bewußtsein überhaupt", dem alles Vorgestellte immanent ist, während es selbst einen bloßen „Begriff" bedeutet. Es ist schwer verständlich, wie die gesamte raumzeitliche Wirklichkeit in einem Begriff enthalten sein soll, zumal da das Bewußtsein überhaupt als letztes Subjekt niemals Objekt der Erkenntnis werden kann (S. 20 ff.). Die aus dem unmittelbaren Bewußtsein erschlossenen Bestimmtheiten erscheinen dann natürlich wie bei Mach als Fiktionen. Trotzdem gibt es auch nach R. eine transzendente Ordnung: nur ist sie keine Wirklichkeit. Er gewinnt sie durch Analyse des Urteils, es sei Bejahung oder Verneinung vorstellungsmäßiger Bestandteile, ein praktisches Verhalten, das in der Bejahung etwas billige oder anerkenne, in der Verneinung etwas verwerfe, um Stellungnahme zu einem Werte. Erkennen sei ein durch Gefühle bestimmter Vorgang; dieses Gefühl sei hier die Gewißheit, die dem Urteil den Charakter der Notwendigkeit verleihe. Diese Urteilsnotwendigkeit sei eine Notwendigkeit des Sollens. Das Sollen ist demnach der Gegenstand der Erkenntnis, d. h. das, wonach sich das Erkennen richtet (S. 74 ff.). Das Sollen ist aber noch vom Wert verschieden, da es die Beziehung auf ein Subjekt einschließt. „Nur der Wert, der vollkommen in sich ruht, der als solcher ganz unabhängig ist von jeder Beziehung auf ein Sein und vollends auf ein Subjekt, an das er sich wendet, ist der transzendente Gegenstand" (Zwei Wege S. 44). So sind die Werte das Fundament der Normen, und es bleibt nur das zuletzt unerklärliche Rätsel übrig, wie das Transzendente immanent werden kann. Deshalb sucht R. nach dem dritten Reich, weiß aber hier keine andere Antwort als die, daß der Sinn uns klar werde in dem „Akterlebnis", das die Einheit von Wert und Wertung verbürgt; wir müssen, um zur Deutung des Sinnes zu gelangen, auf den Prozeß des Zusammenwachsens von Wert und Wirklichkeit die Aufmerksamkeit richten (vgl. bes. Der Begriff der Philosophie, Logos I S. 21, 25). Doch findet sich auch der großzügigere Gedanke, der Grund des immanenten Seins liege weder in ihm selbst noch in einer transzendenten Realität, sondern allein im transzendenten Ideale, das das Subjekt zu verwirklichen habe; demnach ist der Gegenstand der Erkenntnis Aufgabe. Diese Bestimmung erhielt R., weil ihm das logische Sollen zugleich ein ethisches Verhalten ist, eine besondere Art der Pflichterfüllung (Der Geg. d. Erk., bes. S. 133, 165).

Gegen diese Erkenntnistheorie müssen wir zuerst geltend machen, daß sie transzendentale und psychologische Bestimmungen miteinander vermengt. Eine solche Vermischung liegt in der Ableitung des Bewußtseins überhaupt, in dem alle Vorstellungen enthalten sein sollen; von ihm wissen wir doch gar nichts und logisch ist es keineswegs gefordert. Das Sollen als Gegenstand der Erkenntnis ist durch eine psychologische Analyse des Urteils gewonnen, die mindestens starken Bedenken ausgesetzt ist; die gelegentliche Bemerkung, das Anerkennen und Verwerfen sei nicht psychologisch gemeint, kann hieran nichts ändern. Das Wesen des Urteils ist doch jedenfalls die Erkenntnis eines Sachverhalts, der so und nicht anders gedacht werden m u ß. Ein Sollen ist nur insofern vorhanden, als darauf reflektiert wird, daß das Subjekt irren kann und ihm deshalb bestimmte Gebote entgegengehalten werden. Dies braucht aber den Gegenstand selbst nicht zu kümmern, und jedenfalls fehlt bei Rickert eine Erklärung für den unendlichen Reichtum der verschiedenen Urteile, bzw. für ihren Stoff, der durch das allgemeine abstrakte Sollen nicht abgeleitet ist und doch jedenfalls auch zum Gegenstand gehört. Weil die Erkenntnis von ihrem Gegenstande abhängt, ist es auch unstatthaft, im logischen Sollen ein ethisches enthalten zu glauben, wenn auch natürlich der Wille zur Wahrheit etwas Sittliches ist. Eben deshalb kommt auch der logische Weg von der Psychologie nicht los, wie denn auch R. selbst bemerkt, ein ganz klein wenig Transzendentalpsychologie treibe auch die reine Logik (Zwei Wege S. 59). Bei dem Versuche, den Zusammenhang von Wert und Wirklichkeit zu gewinnen, fällt R. auf den Standpunkt der Transzendentalpsychologie wieder zurück; eigentlich hatte er es aber gar nicht nötig, in ihrer Verknüpfung überhaupt ein Problem zu sehen. Denn die Werte sind entgegen seiner Meinung niemals subjektsunabhängig; hier zeigt sich der Nachteil seiner Weigerung, zur Metaphysik überzugehen, die dieses Subjekt zuerst als Menschheit und sodann als das Absolute selbst bestimmt, wofür wir auf die späteren Ausführungen unseres Textes verweisen. Der Dualismus von Wert und Wirklichkeit müßte sich übrigens für Rickert schon deshalb verbieten, weil er konsequenterweise die ganze Welt in einen Inbegriff von Geltungen auflösen müßte. Weil er aber beim Dualismus stehenbleibt, so ist jedenfalls seine Philosophie, abgetrennt von dem konkreten Material der Erfahrung und seiner metaphysischen Deutung, abstrakt geblieben. Ein System der Werte ist hier höchstens formal konstruierbar, d. h. als vollständige Klassifikation aller Wertmöglichkeiten. Einen ersten Abriß hiervon hat Rickert soeben gegeben (Vom System der Werte, Logos Bd. IV, 1913, S. 295 ff.). Doch ist er selbst von der Unmöglichkeit, so zur Weltanschauung zu gelangen, überzeugt. Sie will er vielmehr durch den „Mut zum Irrtum" gewinnen, der die unendliche Totalität zur Partikularität abschließt (325 f.), ein Standpunkt, der meiner Meinung nur ein verhüllter Skeptizismus ist. Windelband hat sich dadurch zu helfen gesucht, daß er auf die Geschichte verwies. Dabei kam ihm zustatten, daß er stets die analytische Methode der Erkenntnistheorie anerkannte, die Rickerts Untersuchungen mit Recht zu überschreiten suchen. Nach Windelband sollen die Prinzipien des Kulturlebens, die „sachlichen Selbstverständlichkeiten", die apriorische Geltung besitzen, mittels ihrer Entfaltung in der Geschichte aufgewiesen werden. „Ihre unmittelbare Evidenz in ihrer immanenten sachlichen Selbstbegründung für das empirische Bewußtsein zur tatsächlichen Geltung zu bringen ist das ganze Geschäft der Philosophie" (Die Erneuerung des Hegelianismus, 1910). So tritt an die Stelle des Systems der Werte die bloße Selbstbesinnung auf die Geschichte, deren metaphysische Einordnung jedoch abermals dem bloßen Glauben überlassen bleibt. So ist auch bei Windelband die antimetaphysische Tendenz vorherrschend, die sich historisch freilich leicht erklärt, uns Jüngeren aber völlig fremd geworden ist. Daran kann auch nichts ändern, daß Windelband jüngst ausdrücklich den Phänomenalismus zurückgewiesen hat (Über Sinn und Wert des Phänomenalismus, 1912; beide Arbeiten Vorträge in der Heidelberger Akademie). Seine Philosophie ist wie die Rickerts auf dem Standpunkt des subjektiven Idealismus und insofern des Phänomenalismus stehengeblieben.

Eine scharfsinnige und selbständige Fortbildung der Windelband-Rickertschen Philosophie gibt Lask: Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre, 1911. Das Wichtigste dieses Buches ist meiner Ansicht nach das Eingeständnis, daß die Geltungsphilosophie nicht die Metaphysik ersetzen kann (S. 6). Er unterscheidet das Sinnlich-Seiende, das Geltende und das Überseiende und sucht zuerst zu zeigen, daß der Gegensatz der beiden ersten Gebiete sich auf den des Bedeutungsfremden, des logisch nackten Seinsmaterial, und des Geltens reduziert, da alle Objektivität in die logische Form bereits eingegossen ist, zu der hier Sein, Dinghaftigkeit und Kausalität gerechnet

werden. Mir scheinen von diesen Voraussetzungen aus die Neukantianer recht zu haben, die den Gesamtgegenstand rational interpretieren; denn das Seinsmaterial ist doch als Etwas überhaupt jedenfalls ein Seiendes und spielt bei Lask sogar die wichtige Rolle, von sich aus die Differenziertheiten der Formen mitbestimmen zu können. Als seine Hauptaufgabe sieht er die Begründung der Logik der Geltungssphäre an, die den Transzendentalismus noch einmal auf sich selbst anwendet. So wichtig das Problem ist, das hier gesehen wird, so stellt und löst es der Hegelianismus im weitesten Sinne ganz anders. Auch nach L. ist allerdings die Geltungssphäre von bestimmter Subjektivität unabhängig. Für mich beweist aber das Problem der Form in der reflexiven Schicht, soweit es sich um Gesetze des Denkens für alle Subjekte handelt, nur einen ergebnislosen regressus in infinitum, soweit aber das Kategorienproblem in Betracht kommt, die Notwendigkeit, ihren letzten Zeugungsgrund aufzudecken, und hierfür ist ein oberstes Hilfsmittel die Erkenntnis, daß schon die bloße Frage, wie das „Ich denke" gedacht werden kann, die Fähigkeit zur Transzendenz, zum metaphysischen Selbstbewußtsein einschließt. Auch L. kennt eine reflexive Schicht, die universell ist und mit den konstitutiven Formen aufs engste verknüpft ist; zu ihr erst rechnet er die Identität, die unsern Ausgangspunkt bildete. Er will die Panarchie des Logos, verwirft aber den Panlogismus. Mit Recht erklärt er ein prinzipielles Recht des Agnostizismus für falsch, aber er läßt die Bestimmung des Überseienden ganz frei, da ihm seine Kategorien wie sein Urmaterial unbekannt sind; so bleibt diese Frage unentschieden, eine Tatsache, die damit zusammenhängt, daß nach L. keinesfalls das Überseiende Grund des Sinnlichen sein soll. Es scheint mir überhaupt nicht möglich, daß er mit seinen Voraussetzungen über den formalen Standpunkt hinauskommt, wie auch sein späteres Werk „Die Lehre vom Urteil" beweist; insofern muß L. mit Windelband und Rickert zum subjektiven Idealismus gerechnet werden. Vgl. auch zur Kritik dieser ganzen Richtung, sowie über Münsterbergs „Philosophie der Werte", die z. T. ausführlicheren Darlegungen meines Buches: „Die Bedeutung der Philosophie Hegels für die Gegenwart" 1911.

Um Mißverständnisse zu vermeiden, will ich den Unterschied meines „Sollens" zu dem Rickerts noch einmal besonders feststellen. Ich suche aus den Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt metaphysische Bestimmtheiten und Kategorien, das in jedem Falle vorhandene transzendente Minimum, zu erschließen und komme erst dort, wo nur Erfahrungsevidenz übrig bleibt, dazu, das Gegebensein als Aufgabe zu verstehen — gerade aus einem Grunde, der bei Rickert fehlt, wodurch ihm unaufhebbare Kollisionen mit der Psychologie entstehen, die unsere Theorie völlig vermeidet. So ist es auch möglich, ein transzendentales Thema der Geschichte zu gewinnen und aus dem abstrakten Formalismus herauszutreten. Unsere Bezeichnung, das Sollen sei etwas am Gegenstand, erinnert an Lipps. Dieser kommt auf psychologischem Wege zu dem Ergebnis, daß die Forderung etwas am Gegenstand ist, nicht aber dieser selbst. Ich brauche nicht noch einmal zu betonen, daß meine Ableitung etwas anderes meint. So glücklich Lipps' Formulierungen für das Erfahrungsproblem sind, so ist sein Erklärungsgrund doch prinzipiell irrtümlich; ist er doch geradezu überzeugt, daß ein Objekt ohne Subjekt sinnlos ist, ein Argument, das schon lange als bloße Äquivokation des Konszientialismus erkannt ist. Auch Lipps sieht wie Rickert in der Anerkennung zugleich ein ethisches Verhalten. Die Folge ist, daß das metaphysische Weltbild, zu dem Lipps allerdings fortschreitet, abstrakt ausfallen mußte. Indem er einfach das Verhältnis von Ich und Gegenstand verabsolutiert, gelangt er zu dem Postulat eines letzten Zweckes und eines letzten Grundes, die dieselbe nur von verschiedenen Seiten her betrachtete Einheit sind. Die Vielheit, die Spaltung des absoluten Subjekts, das zugleich absolutes Objekt ist, kann von diesen Voraussetzungen aus nicht erklärt werden (vgl. unter den vielen Arbeiten Lipps' besonders Bewußtsein und Gegenstände in Psychologische Untersuchungen, hrsg. von Lipps Bd. I bes. S. 83ff., 68, 105, 168ff.).

7) Zu S. 71 Z. 33. Vgl. zu dem letzten Abschnitt Störring a. a. O. 268ff.

8) Zu S. 72 Z. 39. Vgl. Cohen, Logik der reinen Erkenntnis, 1902, S. 184ff.; Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 1. Aufl., 1902, S. 95; Wundt, System der Philosophie Bd. I³, 1907, S. 252ff.

9) Zu S. 76 Z. 11. Münsterberg, Philosophie der Werte, 1908, S. 130. Münsterberg hat mit Recht die Methodologie Windelbands und Rickerts bekämpft, doch ohne (vgl. hierüber mein Hegel-Buch) etwas Besseres an ihre Stelle zu setzen.

10) Zu S. 76 Z. 32. Um dem Mißverständnis vorzubeugen, ich verkenne die Schönheit des Häßlichen, sei ausdrücklich bemerkt, daß schön und häßlich hier soviel wie ästhetisch wertvoll und wertlos bedeuten.

11) Zu S. 79 Z. 25. Hätte nicht R. das im Texte erwähnte Ideal der Naturwissenschaft, so würde um die Stufenfolge des Allgemeinen und Besonderen in der von ihm gemeinten Bedeutung überhaupt kein Streit sein, und ebendeshalb solche Einteilung der Wissenschaften sich als unzweckmäßig herausstellen. Wichtig wird der Unterschied des Allgemeinen und Besonderen erst, wenn wir fragen, warum das Individuelle im geschichtlichen Leben der Menschheit ganz anders als in der Natur berücksichtigt wird. Dies führt aber über die bloße Wertbeziehung hinaus und verpflichtet außerdem nicht nur zur allgemeinen Scheidung zwischen Naturgesetz und Kausalgesetz, sondern auch zu der besonderen im Texte dargelegten Auffassung des letzteren; denn ohne diese Ergänzung bleibt das Individuelle ein wenn auch zufälliger, d. h. nicht auf noch allgemeinere Gesetze zurückführbarer Schnittpunkt von Gesetzen, ist also in diesem Sinne doch zuletzt Fall einer Regel. Während Rickerts logische Problemstellung den Gegensatz der individualistischen und kollektivistischen Geschichtsauffassung unentschieden lassen will, müssen wir umgekehrt behaupten, daß nur unter seiner Berücksichtigung, aus der Verschiedenheit des Materials heraus, eine von der naturwissenschaftlichen Logik verschiedene Methodologie der Kulturwissenschaften entspringt. Die Behauptung, ein Gesetz sei selbst ein Einmaliges und könne höchstens als Hilfsbegriff dienen, um die Entwicklung eines Individuellen zu einem andern Individuellen zu erklären, trifft auch für die Naturwissenschaft zu, mit ihr könnten sich auch die Anhänger der begrifflichen Geschichtsauffassung ebenso zufrieden geben wie sie zugestehen könnten, daß der Stoff des historischen Lebens wertbehaftet sei; trotzdem würde es ihnen wie den Vertretern der im gewöhnlichen Sinne individualistischen Geschichtsauffassung gerade nach Rickerts bloßer Wertbeziehung erlaubt sein, das Prinzip der kausalen Wirksamkeit als genügend anzusehen; nach dieser Richtung ist Ed. Meyers und Lamprechts Polemik nur ein Mißverständnis. Das einzig Wichtige des ganzen Streites ist also die Verschiedenheit des Gegenstandes und die hierdurch bedingte Verschiedenheit der Methodologie, wobei wir von unserm Standpunkt aus ein relatives Recht der kollektivistischen Geschichtsauffassung durchaus zugeben können. Nur bleibt alsdann freilich mindestens ein Rest des nicht Erklärten zurück, und hieraus entsteht dann der wesentliche Unterschied der Methoden, da der Wille, gerade diesen Rest zu berücksichtigen, auf die Wertfrage als Wertbeurteilung hinführt. Lamprechts „Kulturzeitalter“ — man vergleiche insbesondere seine „Moderne Geschichtswissenschaft“ — ist mindestens in vielen Fällen eine petitio principii, während eine Formel wie die der zunehmenden „Intensivierung des Psychischen“ leer ist, den historischen Inhalt, die idealen Objektivitäten des Kulturlebens, gerade nicht enthält; Breysigs Gesetze (vgl. sein Buch „Der Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte“) vermeiden diesen Fehler, sind aber dafür zu allgemein, um das Besondere als Art zu dieser Gattung ableiten zu können. Die Grundlage der Geschichtswissenschaft ist weder die Psychologie noch die Wertphilosophie, sondern eine Kombination beider, da Geschichte psychische Realisierung der Werte ist. In ähnlichem Sinne hat man eine Charakterologie gefordert, eine „Lehre vom menschlichen Verhalten“ (Külpe, Die Realisierung I, S. 181); nur wird schwerlich eine solche Disziplin sich zur Systematik und zur Grundlage der historischen Erkenntnis eignen, da sie ein wenn auch eingehender psychologischer Prüfung unterworfener Auszug aus der Geschichte selbst ist, wie entsprechend auch der Historiker bei jeder Aufgabe eine bestimmte nicht ins Unendliche weiter erklärbare Gegebenheit voraussetzen muß. Über Diltheys bekannte Absicht, neben die erklärende Psychologie eine beschreibende und zergliedernde zu setzen, vgl. die mit Recht ablehnende Kritik von Ebbinghaus (Zeitschr. für Physiologie und Psychologie der Sinnesorgane, Bd. IX, 1896, S. 161 ff.). Dabei kann man natürlich noch immer zugeben, daß die intuitive Psychologie eines hervorragenden Forschers, wie es Dilthey war, und ihre Fähigkeit in die Tiefen des Seelenlebens als synthetischer Einheit einzudringen unentbehrlich bleibt. Troeltsch gebührt das Verdienst, aus den Bedürfnissen der theologischen Wissenschaft die metaphysische Unzulänglichkeit der Rickertschen Erkenntnistheorie eingesehen zu haben; vgl. die ausgezeichnete Artikelreihe: Was heißt „Wesen des Christentums“? (Christliche Welt, 1903) und den Aufsatz: Moderne Geschichtsphilosophie in Theologische Rundschau, 1903, bes. S. 61 u. 115. Troeltsch zeigt, daß eine Antwort auf die von seinem Thema gestellte Frage mit empirischen Mitteln nicht zu einem exakten Ergebnis führen kann, da unter Wesensbegriff Kritik, Entwicklungs- und Idealbegriff verstanden werden muß. Über Ranke vgl. die vorzügliche Analyse bei Grotenfelt, Die Wertschätzung in der Geschichte, 1903, S. 129 ff. Diltheys Typenlehre (vgl. insbes. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Abhandlungen der Preußischen Akademie,

1910) sucht vergeblich dem Skeptizismus zu entrinnen; soweit sie dies aber beansprucht, ist sie nicht mehr, wie der Verfasser glaubt, der bloßen Versenkung in den geschichtlichen Stoff entsprungen. Simmel hat durch seine „Probleme der Geschichtsphilosophie", die im übrigen an sehr feinen Betrachtungen reich sind, besonders dazu beigetragen, den Sinn der Kategorie psychologisch zu verflüchtigen, woraus dann ein unbestimmter Phänomenalismus entsprang. Ich halte es für außerordentlich wichtig, den Idealtypus, der mit dem Bewußtsein der Vereinfachung gebildet wird (z. B. Handwerk, Stadtwirtschaft), von der Apriorität der Wertmaßstäbe aufs schärfste zu sondern.

12) Zu S. 80 Z. 8. Der Grund, weshalb viele, insbesondere künstlerisch eingestellte Persönlichkeiten (so z. B. Ewald, Kultur und Technik, Logos Bd. III Heft 3 S. 275ff.) die Wissenschaft zur bloßen Zivilisation rechnen, wird in der späteren kulturpolitischen Kritik des Realismus von selbst erhellen.

13) Zu S. 80 Z. 21. Vgl. hierzu mein Buch: Das philosophisch-ökonomische System des Marxismus, 1909, S. 683f.

14) Zu S. 81 Z. 31. Vgl. bes. Dietzel, Artikel Individualismus im Handwörterbuch der Staatswissenschaften, 3 Aufl., 1910, Bd. V S. 590ff.; Derselbe, Theoretische Sozialökonomik, 1895, S. 7f. Allerdings spricht D. nur vom Ideal des sozial Seinsollenden. Da aber das soziale Leben vom metaphysischen Standpunkte aus ein Fremdwert ist, so wird sein Sozialprinzip nicht, wie er meint, durch die Metaphysik begründet.

15) Zu S. 84 Z. 3. Der Streit um den Gegenstand der Soziologie ist demnach nichts weniger als eine Frage der Weltanschauung. Aus unsern gesamten Erörterungen folgt, daß die Soziologie nicht mit der Geschichtsphilosophie zusammenfällt. Ein anderer Standpunkt ist Aufklärung im Sinne des von uns erläuterten Fundamentalirrtums. Ein vortreffliches Beispiel für ihn ist Barth, der im übrigen sehr verdiente Forscher. Vgl. sein Buch: Die Philosophie der Geschichte als Soziologie I, 1894. Zu der schon durch den Titel angezeigten Tendenz paßt ausgezeichnet sein soziologisches Erziehungsideal (vgl. die Zusammenfassung S. 581 in seiner Geschichte der Erziehung in soziologischer und geistesgeschichtlicher Betrachtung, 1911), seine Auffassung der Nationalität und sein Bekenntnis zur natürlichen Religion (Die Nationalität in ihrer soziologischen Bedeutung S. 45ff., 37 in den Verhandlungen des II. Deutschen Soziologentages vom Jahre 1912, gedruckt 1913). Hiernach kann ich mir die Berücksichtigung anderer Aufklärer (vgl. Goldscheid, Müller-Lyer und Ostwald in mehreren Arbeiten) ersparen. Eine nochmalige Polemik würde nur die Ausführungen des Textes wiederholen können und erübrigt sich daher. Dagegen müssen wir die daselbst schon vollzogene Stellungnahme zu dem wichtigen Streit der jüngsten Zeit über die Werturteile in der Nationalökonomie noch ausführlicher begründen. Soweit dabei eine strenge Scheidung der Sozialökonomik von der Volkswirtschaftspolitik gefordert und der durch keine Relativieruug aufhebbare Dualismus zwischen Seins- und Sollenserkenntnis geklärt wird, hat schon Dietzel in seiner „Theoretischen Sozialökonomik" das Nötige gelehrt, und in dieser Hinsicht haben die neueren Untersuchungen, auch der bekannte Aufsatz von Max Weber „Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis" (Archiv für Sozialwissenschaft Bd. XIX, 1904) nichts Neues hinzufügen können. Mit Recht will Weber eine spekulative Begründung des wirtschaftspolitischen Ideals, die er für möglich hält, aus der empirischen Wissenschaft fernhalten, diese muß sich begnügen, die Ideale „an dem Postulat der inneren Widerspruchslosigkeit des Gewollten" (S. 27) nachzuprüfen. Dagegen scheinen mir Webers Ausführungen im zweiten Teil seines Aufsatzes trotz berechtigter Abwehr des naiven Realismus zu sehr unter dem Einfluß des bereits kritisierten subjektiven Idealismus (Rickerts und Simmels) zu stehen. W. übersieht, daß die Natur- und die Geschichtswissenschaften zunächst immer nur von abstraktiv gewonnenen Teilinhalten der Wirklichkeiten handeln, daß schlechthin jedes wirkliche Dasein unsagbar ist (vgl. hierüber noch spätere Ausführungen des Textes). Freilich bilden wir nun in der historischen Erkenntnis „Idealtypen", die jedoch, wie erwähnt, als Hilfsbegriffe durchschaut werden und ebendeshalb durch die begrifflich zerlegte Wirklichkeit hindurch die wahre Wirklichkeit annähernd gewinnen und häufig sogar in der unmittelbaren Synthesis des Erlebnisses direkt erkennen lassen. Dieser Idealtypus braucht kein Gesetzesbegriff zu sein, muß aber entgegen Weber Gattungsmerkmale enthalten, es sei denn, daß er zum „Wesen" geworden ist. Natürlich kennt auch W. den Unterschied zwischen Ideal und Idealtypus; um aber seine Tragweite ganz zu überschauen, muß man, was er nicht tut, Sozial- und Kulturwissenschaften gegenständlich und methodologisch sorgfältig scheiden. Damit hängt zusammen, daß W. die Isoliermethode nicht voll zu würdigen weiß (vgl. bes. S. 54); unter der Voraussetzung fingiert einfacher Prämissen können wir auch im

Leben der Menschen Gesetzmäßigkeiten nach dem tatsächlichen Material feststellen, und zwar gelangen wir in der sozialökonomischen Sphäre deshalb zum Ziele, weil sie primitive Funktionen enthält, die allen Menschen gemeinsam sind. Solche Gesetze, wie sie Dietzel gefunden hat (sein Lohngesetz werden wir später kennen lernen), sind zur Erkenntnis des wirklichen Lebens ebenso und in dem gleichen Sinne wichtige Hilfsbegriffe wie die Naturgesetze zur Feststellung des tatsächlichen Naturverlaufs. Zur allgemeinen Kritik der historisch-ethischen Nationalökonomie vgl. auch das scharfsinnige Buch von Pohle, Die Krisis in der deutschen Volkswirtschaftslehre, 1911. Doch unterscheidet auch er nicht zwischen Sozial- und Kulturwissenschaften und glaubt dem wissenschaftlichen Nationalökonomen das Vorbild Rankes empfehlen zu müssen. Deshalb kann ich mich auch nicht mit der ersten von ihm behaupteten Aufgabe des Volkswirtschaftspolitikers ganz einverstanden erklären (vgl. die Zusammenfassung S. 75f.). Die Darlegung der speziellen wirtschaftlichen Verhältnisse und Entwicklungen, „die zu Eingriffen des Staates in das Wirtschaftsleben oder wenigstens zur Erhebung hierauf gerichteter Forderungen an den Staat auf bestimmten Gebieten Anlaß gegeben haben", ist nach den Ausführungen unseres Textes zwar im einzelnen, nicht aber im organischen historischen Gesamtzusammenhang ohne Werturteile möglich. „Die zweite Aufgabe, die Untersuchung der Folgen, die durchgeführte oder verlangte wirtschaftspolitische Maßregel notwendig nach sich ziehen", ist insbesondere durch die Isoliermethode zu lösen, während Pohles dritte Aufgabe, „die Darlegung der allgemeinen politischen und moralischen Prinzipien und Ideale", besser dem Ethiker überlassen bleibt, der vielleicht auch die Norm spekulativ begründet und hierdurch — wie wir behaupten, aber von der empirischen Forschung sorgfältig trennen — eine Volkswirtschaftspolitik als Wissenschaft möglich macht. Was von den Anhängern des alten Historismus gegen die moderne Kritik eingewandt wurde, ist sehr unbefriedigend; vgl. z. B. Cohn (Wirtschaftswissenschaft und Wirtschaftspolitik, Zeitschrift für das ges. Staatsw. 66, 1910), der sich hauptsächlich auf die allgemeine Unsicherheit alles Wissens und darauf beruft, daß die Wirtschaftswissenschaft einen ethischen Stoff zum Gegenstand hat (a. a. O. 12, 21), wobei ethisch = historisch überhaupt gesetzt ist. Wohl ist außerhalb der spekulativen Begründung noch eine wissenschaftliche Aufgabe der Ethik vorhanden — sie hat allerdings der kathedersozialistische Historismus am meisten vernachlässigt —, nämlich die Aufzeigung der Unmöglichkeit eines Ideals aus rein theoretischen Gründen. Solcher Art ist z. B. (vgl. hierzu Kap. X) das altliberale Ideal der Übereinstimmung zwischen Individual- und Sozialinteresse und des so verstandenen „Gesamtwohls".

16) Zu S. 84 Z. 7. Vgl. außer der zu 14 angegebenen Literatur bes. noch Dietzel in Zeitschrift für Literatur und Geschichte der Staatswissenschaften I S. 373ff.

Zu Kapitel VI

1) Zu S. 85 Z. 15. Vgl. Sigwart, Logik[3] Bd. II, 1904, S. 765ff., Volkelt, Erfahrung und Denken, 1885, S. 503.

2) Zu S. 86 Z. 33. So Külpe, Einleitung in die Philosophie, 5. Aufl. 1910, S. 198.

3) Zu S. 88 Z. 18. Vgl. Voß, Das Wesen der Mathematik, 1908, S. 97.

4) Zu S. 89 Z. 33. Von diesem Selbstwiderspruch ist die Philosophie Hegels unabtrennbar. Ihm entrinnt meiner Meinung nach auch nicht die scharfsinnige Abhandlung von Ebbinghaus, Relativer und absoluter Idealismus, 1911, in der gerade die Auflösung des Absoluten in die Totalität der Relativitäten gefordert wird. Ich habe schon oben auseinandergesetzt, daß Hegel seinen Standpunkt nicht begründet hat, weil die „Phänomenologie des Geistes" die Dialektik selbst bereits voraussetzt. Für denjenigen, der diese Methode nicht anerkennt, ist die Argumentation, die infolge der gegenseitigen Bezogenheit die Kraft dem Bewußtsein einordnet und auf dieselbe Weise schließlich die Identität des Bewußtseins mit dem unwandelbar Einen in der Vernunft gewinnt, konszientialistisch. Diese Begründung des objektiven Idealismus, die in der Methode Kants den Gegenstand als kategoriale Synthese, als Urteil gewinnt, halte ich für falsch, obwohl sie bisher stets vorgeherrscht hat. Vgl. über den Übergang zur Vernunft. der zugleich eine Deduktion der Notwendigkeit der Offenbarung sein will, mein Hegel-Buch S. 27f.

5) Zu S. 90 Z. 35. Vgl. hierzu außer dem zitierten Buche von Hessenberg besonders Cantor, Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre, 1883. Seine Transfinites nimmt also, insofern es Gültigkeit in der Anwendung auf die Erfahrung beansprucht oder nach seiner Terminologie „transiente Realität" hat, selbst seinen Ursprung

im Absoluten, von dessen Existenz Cantor auf Grund der Anerkennung überzeugt ist. Auch nahm er selbst Beziehungen zwischen beiden Unendlichkeiten an; vgl. a. a. O. S. 18 f. und 43 f., die absolut unendliche Zahlenfolge sei ein geeignetes Symbol des Unendlichen.

6) Zu S. 81 Z. 14. Diese Behauptung widerspricht nicht dem Relativitätsprinzip der modernen Physik, weil nach ihm nur eine Raumbestimmung ohne Zeitparameter sinnlos ist. Daß deshalb die Existenz einer selbständigen Zeit überhaupt nicht entbehrt werden kann, zeigt Frischeisen-Köhler in seinem Aufsatze Das Zeitproblem in den von ihm herausgegebenen Jahrbüchern für Philosophie I, 1913, S. 129 ff. Gerade weil das Relativitätsprinzip die Unabhängigkeit der Naturgesetze vom Bewegungszustande des Betrachters behauptet, kann es nur in einem dem subjektiven Idealismus feindlichen Sinne verstanden werden; vgl. auch Debus, Die philosophischen Grundlagen des Relativitätsprinzips der Elektrodynamik (Bonner Diss. 1913).

7) Zu S. 92 Z. 37. Diese letzten Bemerkungen für und gegen die scharfsinnigen Auseinandersetzungen des Hegelianers Brunstäd (Beiträge zum kritischen Erkenntnisbegriff, Erlanger Habilitationsschrift, 1911). Wenn Br. meint, eine notwendige Einheit Unterschiedener in ihrer Verschiedenheit sei ein Widerspruch, auf ihn liefen die zugespitztesten und bedeutsamsten Probleme der Wissenschaft hinaus (S. 28), so scheint mir dieses Argument Hegels zu übersehen, daß es die Begründung des objektiven Idealismus bereits voraussetzt. Vom realistischen Standpunkt ist, weil die logische Beziehung keine reale ist, das notwendige Aufeinanderbezogensein des Verschiedenen im Urteil durchaus kein Widerspruch, so daß die Einzelwissenschaften jedenfalls mit dieser Bestimmung nicht anfangen können. Dagegen scheint mir Br. an anderer Stelle der Dialektik zu wenig zuzutrauen. Es widerspricht doch dem Sinn des objektiven Idealismus, wenn er meint, die Dialektik wolle nicht aus bloßer Negation reale Unterschiede ableiten, weil sie diese Negation bestreite und einfach den realen Widerstreit dem bloß logischen entgegenstelle (S. 53). Für den Dialektiker wird vielmehr der Apriorismus der Einzelwissenschaften möglich und daher notwendig, eine Tatsache, die durch die andere nicht widerlegt wird, daß Hegel solchen Anspruch ausdrücklich, aber im Widerspruch zu seinen Prinzipien, zurückwies (vgl. hierüber mein Hegelbuch S. 28 und 75). Für mich bedingen sich folgende Tatsachen gegenseitig: Die Unmöglichkeit des Apriorismus und der Alleinherrschaft der Dialektik, der Mangel an einer universalen Teleologie und die Existenz der Zeitlichkeit selbst, die für das geschichtliche Leben insbesondere als Gesellschaft vorhanden ist. Allerdings ist in diesen Einschränkungen der Vernünftigkeitsgründe meiner Meinung nach das Unwesentliche enthalten, und insofern stimme ich den Hegelianern zu, daß das jetzt übrig bleibende Wesentliche und in diesem Sinne „alles" vernünftig ist. Vielleicht mag man sogar mit Recht sagen, daß Hegel es so und nicht anders gemeint habe; alsdann würde ich hauptsächlich nur in der Methode der Begründung abweichen. Trotzdem halte ich es auf jeden Fall für sehr wichtig, diese Unterschiede eindringlich zu betonen, die für das wissenschaftliche System wie für die Lebensanschauung selbst von großer Bedeutung sind. Eine völlige Erneuerung der Philosophie Hegels, wie sie die zuletzt genannten beiden Forscher anstreben, scheint mir zudem der eigenen Behauptung von den stets neuen Stufen des Weltgeistes zu widersprechen.

8) Zu S. 94 Z. 9. Es scheint, daß es zwei verschiedene Arten des mystischen Erlebens gibt. Gewöhnlich meint man, die Mystik lasse das Individuum so im All aufgehen, daß nun überhaupt kein Subjekt mehr vorhanden ist. Dies ist die Art, wie Spinoza seinen Gott erlebte und hauptsächlich, weil wir philosophiegeschichtlich daran gewöhnt sind, uns mit seinen Gedanken besonders vertraut zu machen, gilt uns seine Mystik als ihr repräsentantiver Typus überhaupt. Und doch ist nichts falscher. Eckehart und Hegel meinen umgekehrt, daß das Subjekt nur als Endliches getilgt und so gerade zur metaphysischen Persönlichkeit erhoben wird. Unsagbar freilich ist dieses Erlebnis, aber nur insofern ist das metaphysische Selbstbewußtsein eine Einschränkung, ein Vorletztes; trotz jeder Tilgung des Gegensatzes von Subjekt und Objekt kommt dem „überseienden Nichtseienden" die Persönlichkeit zu, die nun freilich als unendliche nicht mehr als von andern verschieden gegenständlich ist. Eben deshalb meinen ja Eckehart und Hegel, daß dem Einen das Viele notwendig zukommt, aber unteilbar die ganze Einheit der Vielheit innewohnt; vergleiche hierzu die übereinstimmende Überzeugung Schopenhauers. In dem Gegensatz zwischen diesen Mystikern und Spinoza offenbart sich zugleich ein letzter Gegensatz der germanischen und jüdischen Rasse, deren tiefste Vertreter den abstrakten Rationalismus doch nur durch die unper-

sönliche Unbestimmtheit überwinden. Aus den erläuterten Gründen halte ich auch die Deutung der Mystik nicht für notwendig, die Steppuhn in seinem tiefsinnigen Aufsatz (Die Tragödie des mystischen Bewußtseins, Logos Bd. III, 1912 Heft 2 S. 164 ff.) gibt: Die Mystik richtet nicht einen unaufhebbaren Dualismus zwischen Gottes- und Welterkenntnis auf, sondern überwindet ihn gerade; nur führt jeder Versuch, das unnennbare Geheimnis zu sagen, zum unaufhörlichen Konflikt, da so gerade die unmittelbare Synthesis des Erlebens vernichtet wird. Das Beispiel Rilkes, an dem St. das absolute Leiden des Menschen besonders verdeutlichen will, kann uns nur darauf hinweisen, daß die an Worte und an Anschauung gebundene Dichtung, vielleicht sogar alle Kunst niemals der Mystik vollständig adäquat sein kann (vgl. hierzu Kap. XVI).

Zu Kapitel VII

1) Zu S. 97 Z. 28. Troeltsch gebührt in erster Linie (a. a. O. und in vielen anderen Ausführungen) das Verdienst, den Gegensatz zwischen Altprotestantismus und Neuzeit erkannt zu haben.

2) Zu S. 101 Z. 22. Der einzige, der meines Wissens auf diese Gefahren aufmerksam gemacht hat, ist Schumacher. Er hält sie für besonders dringlich in dem aufs stärkste konzentrierten Bankgeschäft, während sich in der Industrie der Einfluß der Arbeitsteilung nicht so sehr lähmend geltend mache (Die Ursachen und Wirkungen der Konzentration im Bankwesen, Schmollers Jahrb. XXX, 1906, S. 919 ff.).

3) Zu S. 103 Z. 14. In Kap. XIV werden wir betrachten, wie insbesondere auch der Mangel an Unterschiedsempfindlichkeit, der aus der Gewöhnung an die Abstraktion und das mit ihr verbundene Unbegrenzte entstand, der Religion nachteilig ist.

4) Zu S. 105 Z. 9. Sehr fein zeigt auch Ludwig in seinem Buche über Bismarck, wie dieser komplizierte und nervöse Mensch ständig an solchen Zwiespältigkeiten litt, die er im entscheidenden Augenblick überwand, um später einer um so heftigeren Reaktion zu erliegen.

5) Zu S. 106 Z. 18. Vgl. Schallmeyer, Über Vererbung und Auslese im Lebenslauf der Völker, 1907. Sch. wendet sich schon vom Weismannschen Standpunkte gegen diejenigen, die alle Entartungssymptome auf die Klassenherrschaft, die Ausbeutung zurückführen. Ein Teil der modernen Entartung wird gerade vom Humanismus selbst hervorgerufen (bes. S. 157 f. u. später). Gerade diese Frage behandeln eingehend Sch.'s Aufsätze Eugenik, Lebenshaltung und Auslese in Bd. XI der Zeitschrift für Sozialwissenschaft, 1908. Vgl. auch die neueste eingehende Darstellung bei Ellis, Rassenhygiene und Volksgesundheit, deutsch von Kurella, 1912, und Ribbert, Die Bedeutung der Krankheiten für die Entwicklung der Menschheit, 1912. Vgl. spätere Ausführungen. Erst durch die gesamten Untersuchungen unseres Buches gewinnen wir eine Antwort darauf, ob und inwiefern der Untergang, der bisher jedes Volk nach erreichtem Höhepunkt betroffen hat, notwendig war, ob er wirklich nur, wie Schallmeyer vermutet (S. 100), durch den an sich vermeidbaren Mangel an natürlicher Auslese verschuldet wird. Vgl. auch die vielen wertvollen Beiträge in dem seit 1904 von Plötz herausgegebenen „Archiv für Rassen- und Gesellschaftsbiologie"; Nordenholz' Meinung, Rasse und Gesellschaft seien die Pole der Soziologie (Bd. VI S. 421) verdeutlicht treffend den Gegensatz der biologischen und spekulativen Betrachtungsweise.

6) Zu S. 108 Z. 1. Vgl. Schneegans, Vorwort zu Studium und Unterricht der romanischen Philologie, 1912. Allerdings spricht Sch. nur von der Veränderung der Lebensführung und nicht von den tieferen Gründen, die in der Zunahme des Wissenschaftsstoffes selbst liegen.

7) Zu S. 108 Z. 38. Die theoretische Begründung des Nationalstaates müssen wir später nachholen. Hier sei nur bemerkt, daß mir seine modernen Anhänger zu optimistisch zu urteilen scheinen. Meiner Meinung nach existiert die nationale Lebensgemeinschaft nicht mehr oder ist mindestens im Schwinden begriffen, wie sie Meinecke (Weltbürgertum und Nationalstaat, 1. Aufl. 1908, S. 11; 2. Aufl. 1911) für die Gegenwart beansprucht: Gemeinsamkeit in gewissen Grundanschauungen und eine gegenseitige Duldung dessen, was verschieden und mannigfaltig bleiben darf. Das Wesentliche der Weltanschauung ist heute mehr denn je verschieden und ohne Übereinstimmung.

8) Zu S. 112 Z. 20. Vgl. hierzu Le Bon, Psychologie der Massen, deutsch 1908, mit vielen sehr interessanten Beispielen, und Wallas, Politik und menschliche Natur, deutsch, 1911.

9) Zu S. 113 Z. 17. Über die Steigerung der Sensationslust in den Großstädten und über die Zerstörung der Kindheit, die daselbst aus der Sucht folgt, den Kindern

die Lebensformen der Erwachsenen aufzudrängen, sowie über die Verbreitung der Schundliteratur vgl. das an interessanten Belegen exemplifizierende Buch von Ernst Schultze, Kulturfragen der Gegenwart, 1913. Auch er übersieht, indem er den bewußten Kampf gegen solche Schäden verlangt, daß die Bewußtheitsform das Unheil selbst angerichtet hat und deshalb Erfolge auf einem Gebiete ständig durch Schäden auf andern wieder wettgemacht werden. Es genügt übrigens, allgemein darauf hinzuweisen, daß alle Probleme der Geselligkeit in der Geselligkeit, die man nach dem richtigen Instinkt des Sprachgebrauchs als „Gesellschaft" bezeichnet, wiederkehren. Sie ist in der Tat in demselben Maße luxuriöser, extensiver, fader und homogener geworden. Über die Steigerung der Verbrechen vgl. außer der deutschen Reichsstatistik besonders Aschaffenburg, Das Verbrechen und seine Bekämpfung, 1906.

10) Zu S. 113 Z. 40. Mill, Über Freiheit (passim, bei Reclam übersetzt). Vgl. Locke, Über den menschlichen Verstand, übers. von Schultze, I, 450 ff.

11) Zu S. 115 Z. 16. Vgl. auch über die Feindschaft der modernen Gesellschaft gegen das Individuum die vortrefflichen Ausführungen von Palante, Les antinomies entre l'individu et la société, 1913.

12) Zu S. 116 Z. 38. So aus der Frühzeit Heraklit; aus der späteren Zeit Hippon, Demokrit, Anaxarch (Diehls Fragmente der Vorsokratiker Bd. I² S. 68, 226, 401, 458).

13) Zu S. 117 Z. 5. Wilamowitz-Moellendorff hat öfters unsere Zeit mit der des Hellenismus in Parallele gesetzt. Er charakterisiert das spätgriechische Zeitalter durch die Vorherrschaft der vom politischen Leben getrennten Literatur, der durch Bibliotheken unterstützten Wissenschaft, die infolge des allgemeinen Verkehrs dieselbe Bildung und Sprache überall hinbringt (außer zu den Besitzlosen) und bei allgemeiner Steigerung der Aufnahmefähigkeit, der Lust, zu sehen und zu urteilen, gleichförmigere Menschen erzeugt (vgl. Staat und Gesellschaft der Griechen, ferner Die griechische Literatur des Altertums in Kultur der Gegenwart Teil II Abt. IV 1, 1910, S. 186 ff. und Teil I Abt. VIII³, 1912, S. 146 ff.).

14) Zu S. 117 Z. 17. Vgl. Vierkandt, Natur- und Kulturvölker, 1896, und desselben Verfassers neuen Aufsatz sowie die daselbst angeführte Literatur in „Das Jahr 1913", hrsg. von Sarason, 1913, S. 407 ff.

15) Zu S. 117 Z. 35. Vgl. hierzu und für die Belegstellen mein Buch Die Bedeutung der Philosophie Hegels für die Gegenwart S. 64 ff., 89 ff. Dazu Goethe, Italienische Reise vom 27. Mai 1787.

16) Zu S. 120 Z. 34. Bei dem Ausdruck „apriorische Metaphysik" ist hier wie im folgenden der Begriff des Apriori nicht in dem strengen Sinne von Kap. IV Anm. 7 gebraucht; er enthält nicht nur das dortige Apriori, sondern auch dasjenige, was auf Grund der Erfahrungsevidenz über diese ohne Rücksicht auf einen Erfahrungsinhalt ausgemacht werden kann, und ferner das, was zum Nachweis der Übereinstimmung beider Reihen geltend gemacht wurde. Die apriorische Metaphysik in diesem Sinne bezeichnet, da ein anderer kurzer Ausdruck nicht zur Verfügung steht, den Gegensatz gegen die induktive Metaphysik, deren jene freilich zur Bestimmung ihrer Stufen durchaus bedarf.

17) Zu S. 121 Z. 23. So Graf Keyserling in seinem jüngst gehaltenen Vortrage: Über die innere Beziehung zwischen den Kulturproblemen des Orients und des Okzidents (Die Tat, Jahrg. IV, 1913, S. 519 ff., auch als Sonderdruck). Natürlich ist auch in diesem Irrtum ein wahrer Kern enthalten. Wenn K. dem Osten nachrühmt, hier sei infolge der Ablehnung abstrakter Ideen für das Innenleben „vollendete Selbstverwirklichung in der Sphäre des Physischen und vollendete Selbstausprägung im konkreten Leben" vorhanden, so meint er dasselbe, was Hegel als Kultur des Insichseins und damit als eine der substantiellen Sittlichkeit nahestehende Stufe bezeichnet; über die sachliche Richtigkeit solcher Deutung des Orients wollen wir nicht sprechen; jedenfalls weiß auch K., daß dieser Zustand zur Verknöcherung geführt hat; also, hätte er schließen müssen, nützt uns die Bekanntschaft mit dem Orient der Gegenwart gar nichts. Nur ein Philosoph kann sich übrigens ernsthaft die Meinung bilden, daß es noch ein anderes als das politische und wirtschaftliche Machtgelüst ist, das die Europäer nach dem Osten ziehen läßt. Wenn aber K. wirklich nur in Altchina eine mehr als technische Zivilisation vorhanden glauben sollte, so lohnt diese Meinung einer Diskussion nicht und ist ein vortrefflicher Beleg für unsere Auffassung, die alle folgenden Untersuchungen erhärten; der Schein, als ob die Interessen der Zivilisation die Alleinherrschaft hätten, entsteht aus den unverstandenen Schwierigkeiten der neuen Weltanschauung des Selbstbewußtseins. Deshalb ist mir auch Simmels Ansicht zu abstrakt,

der in seinem Aufsatz Der Begriff und die Tragödie der Kultur, in Philosophische Kultur, 1911, S. 245ff. infolge des skeptischen Standpunktes seiner Erkenntnistheorie nur die ungünstigen Folgen der objektiven Kultur einschätzen kann; vgl. auch das geistvolle Buch desselben Verfassers, Philosophie des Geldes, 2. Aufl., 1907. Auch Sombarts Pessimismus scheint mir so nicht gerechtfertigt zu sein: er charakterisiert mit besonderer Beziehung auf die wirtschaftliche Umwälzung die moderne Kultur als einen Sieg des toten Stoffes über den lebendigen Menschen (Die deutsche Volkswirtschaft im 19. Jahrhundert, Volksausgabe, 1913, S. 414); vgl. unsere späteren Ausführungen über die Bedeutung der Unternehmerpersönlichkeit in der Gegenwart. Schädliche Entwicklungstendenzen sind in solcher Hinsicht gewiß vorhanden, aber sie sind nach meiner Meinung, wie die folgenden Kapitel zeigen wollen, zur endgültigen Beurteilung des Wertes der Gegenwart und unserer Zukunftsaussichten gerade nicht das Entscheidende.

18) Zu S. 122 Z. 18. Freilich ist ein solches Zusammenarbeiten mit Diltheys Skeptizismus nicht möglich, wie vor kurzem Spranger (Wandlungen im Wesen der Universitäten seit 100 Jahren, 1913) gefordert hat; muß er doch selbst zugeben, daß die Philosophie nicht auf dem Wege der bloßen Intellektualität die Synthese bewerkstelligen könne, der sittliche Wille zur Wahrheit sei berufen, die fertige Einheit des Systems abzulösen (S. 27, 29). Mit solchem Programm können die Einzelwissenschaften natürlich nichts anfangen.

19) Zu S. 123 Z. 33. Überhaupt gehört hierher eine vollständige Reform des Strafvollzuges, die im Gegensatz zu dem heutigen sinnlosen Verfahren den eigentlichen, d. h. Dauerverbrecher für immer unschädlich macht. Diese Einsicht, um die sich besonders v. Liszt verdient gemacht hat (vgl. sein Lehrbuch des Strafrechts, in vielen Auflagen), ist mir zu selbstverständlich, als daß es sich lohnte, darüber noch ausführlichere Betrachtungen anzustellen. Freilich muß man dabei im Auge behalten, daß durch die Behandlung des internierten Verbrechers das Abschreckungsmotiv nicht an Wirksamkeit verliert.

20) Zu S. 125 Z. 7. Dies auch gegen Friedrich Naumann, der öfters auf die neue Typisierung hingewiesen hat. Vgl. Gesammelte Schriften Bd. IV S. 116ff. u. Bd. V S. 194ff.

21) Zu S. 126 Z. 6. Wo diese Gefahr nicht besteht, wird die andere um so deutlicher, daß der Schüler infolge des deutlich erkannten Unterschiedes in einen grundlosen Hochmut verfällt.

22) Zu S. 127 Z. 1. Dies hat mit ausgezeichnetem Material R. Michels bewiesen: Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie, 1910. Er führt die oligarchischen Tendenzen abgesehen von dem wichtigsten technischen Grunde auch auf die uneliminierbare Inkompetenz der Massen und ihr natürliches Verehrungsbedürfnis zurück. Nur die gewiß nicht geringe Abhängigkeit der Führer von den Massen hätte deutlicher betont werden müssen, und keinesfalls können sie daher, wie Michels zum Schluß meint, der alten Aristokratie gleichgeordnet werden.

Zu Kapitel VIII

1) Zu S. 128 Z. 35. Ungefähr dieser Begriff der Politik war bei der Gründung der Zeitschrift für Politik durch Richard Schmidt und Grabowsky vorhanden. Vgl. des ersteren einführenden Aufsatz im I. Bande, 1908. Schmidt lehnt die Lehre Stammlers ab (vgl. Anm. 5 des Kapitels, ebenso den Naturalismus und die Aufstellung eines Wertsystems, die er allerdings philosophisch für möglich hält. Eine vierte im beschränkten Sinne systematische Betrachtungsweise sei statthaft, die sich auf die Bedingungen konstanter Werte beziehe, das Wesentliche in bestimmten Forderungen solle erkannt werden und insbesondere der Sinn für sie durch Prüfung der Vergangenheit geschärft werden. Ganz klar sind die Grenzen nicht gezogen, da Schmidt das konstant Gewertete schon deshalb für objektiv begründet zu halten scheint.

2) Zu S. 130 Z. 21. Nach Zitelmann, Lücken im Recht, 1902, S. 27 g.

3) Zu S. 131 Z. 18. Nach Bierling (Juristische Prinzipienlehre I S. 19ff.) ist Recht im juristischen Sinne im allgemeinen das, was Menschen, die in irgendwelcher Gemeinschaft miteinander leben, als Norm und Regel dieses Zusammenlebens wechselseitig anerkennen. Zu dieser Begriffsbestimmung seien drei Wahrheiten ausgesprochen, Zweck alles Rechts sei ein bestimmtes äußeres Verhalten von Menschen zu Menschen, das Mittel zur Erreichung dieses Zweckes seien Normen, die sich an den Willen der Menschen richten, diese Rechtsnormen unterschieden sich von allen andern durch die Anerkennung innerhalb eines bestimmten Kreises von Menschen. M. E. rächt sich hier sofort die von B. behauptete Trennung der Rechtsphilosophie von der allgemeinen

Rechtslehre. Denn der Zweck des Rechts ist offenbar dem positiven Rechte transzendent und muß alle besonderen Zwecke als Sonderfälle des allgemeinen enthalten. Nun folgt aus der Ableitung unserer Maßstäbe, daß B.'s Zweckbestimmung zu dürftig ist. Das äußere Verhalten ist nur durch Abstraktion von einem inneren auf bloßer Gesinnung beruhenden abzuscheiden und umschreibt jedenfalls so nicht sowohl das Recht als die Konvention. Zum wenigsten müßte also die Art des äußeren Handelns näher bestimmt werden, was der Verfasser unterläßt. Weil der Zweck des Rechts sich nach dem Zweck, den man dem Dasein selbst zuschreibt, richten muß, empfiehlt sich seine Angabe als zu allgemein aus der Definition fortzulassen. Alsdann konstituieren die von B. als Mittel bezeichneten Normen den Begriff des Rechts, und sie unterscheiden sich als Rechtsnormen von den andern nicht durch Grad oder Art der Anerkennung, was ganz gleichgültig ist und keinesfalls ein richtiges Unterscheidungsmerkmal von Sitte und Sittlichkeit angibt, sondern durch den als erzwingbar geltenden Charakter, d. h. wir sprechen von Rechtsnormen, wenn der Anspruch erhoben wird, daß ein Erfüllungszwang in allen Fällen stattfindet, es sei denn, daß er aus praktischen Gründen nicht durchführbar ist. Die wirkliche Erzwingbarkeit ist nämlich in einigen besonderen Fällen ausgeschlossen, wenn der zwangsmäßige Eingriff in das Privatleben doch fruchtlos bleiben müßte oder die übergeordnete mit Vollstreckungsgewalt ausgerüstete Instanz fehlt. Trotzdem sind die ehelichen Pflichten und Bindungen des Völkerrechts echtes Recht. Jedermann erkennt sofort, daß im Gegensatz hierzu das Wesen von Sitte und Sittlichkeit durch die Erzwingbarkeit selbst aufgehoben werden würde. Man wende nicht ein, es habe ein Zeitalter gegeben, in dem diese beiden Kreise mit dem des Rechts ungeschieden zusammenfielen. Dieser Einwand beweist nur, daß der Inhalt der für erzwingbar geltenden Normen historisch bestimmt ist. Wahre Sittlichkeit ist allerdings erst da vorhanden, wo sie freiwillige autonome Tat ist; sie ist aber nicht nur praktisch nicht erzwingbar, sondern würde hierdurch in ihrem idealen Sein selbst vernichtet werden. Von Recht im juristischen Sinne sprechen wir ja auch nur für die Epoche, in der sich das Recht von einer Sphäre subjektiver Freiheit absondert.

4) Zu S. 132 Z. 1. Jellinek, Die sozialethische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe, 1878, S. 42.

5) Zu S. 135 Z. 10. Hier wird der Leser einwenden, jedenfalls setze doch die Verpflichtung gegenüber dem Weltgeist dessen Recht voraus. Dieser Ausdruck ist auch gewiß in übertragenem Sinne statthaft. Da aber der Weltgeist das ἓν καὶ πᾶν ist, so ist prinzipiell die Aufstellung eines besonderen Rechts, das ihm seinen Teilen gegenüber zustände, sowie eine Frage nach dem Rechtsgrund dieses Rechts ebenso gegenstands- und sinnlos wie nach früheren Betrachtungen die Frage nach dem Grunde des Etwas überhaupt.

6) Zu S. 135 Z. 33. Über die Ableitung der Rechtsbegriffe vgl. meine Leipziger Dissertation, 1907: Der Charakter der Notstandshandlung vom rechtsphilosophischen und legislativen Standpunkte. Hier zeigte ich, daß das Notstandsproblem das Problem des Rechts im kleinen spiegelt und deshalb nur von allgemeinen Maßstäben aus, nach der Verschiedenheit der Methode, der unter dem Kriterium der Zweckmäßigkeit bestimmter Begriffsbildung, auflösbar ist. Den Nachweis der im Text erwähnten Literatur kann ich mir daher hier ersparen.

7) Zu S. 138 Z. 4. Die Unzulänglichkeit einer bloß empirischen Rechtslehre hat zuerst Stammler empfunden und sich durch den Versuch einer Neubegründung der Sozial- und Rechtsphilosophie große Verdienste erworben. Zur Kritik seines Buches „Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung" vgl. die eingehende Kritik in meinem Buche „Das philosophisch-ökonomische System des Marxismus", 1909. Stammlers soziales Ideal: „die Gemeinschaft freiwollender Menschen, von denen ein jeder die objektiv berechtigten Zwecke des andern zu den seinigen macht", ist formalistisch und leer und ermöglicht daher keine Anwendung, da das zu Definierende in dem Problem des „objektiv Berechtigten" wiederkehrt. Dagegen läßt das „richtige Recht" in der Tat Auflösungen des positiv nicht Geregelten wirklich zu, wie auch die Beispiele Stammlers beweisen; es ist ja durchaus statthaft, von der Ansicht auszugehen, daß dem Recht das Streben nach sachgemäßer Regelung des menschlichen Beisammenlebens innewohnt (vgl. Lehre von dem richtigen Recht, 1902, und die beiden Aufsätze in dem Bande der „Kultur der Gegenwart", hrsg. von Hinneberg: Systematische Rechtswissenschaft). Die Grundsätze des Achtens und des Teilnehmens sind nicht mehr leer, und wenigstens eine große Zahl von Fällen kann durch diese Maßstäbe entschieden werden. Sind sie aber aus dem sozialen Ideal abgeleitet, war also

die frühere Kritik unzutreffend? Es ist recht interessant, daß Stammler in der Verschiedenheit des Standpunktes auch hier Kant folgt. Denn dieser folgerte aus der Gesetzmäßigkeit der Handlungen überhaupt, man solle so handeln, daß die eigene Maxime allgemeines Gesetz werden könne, den gar nicht hierin enthaltenen Satz, da der Grund des Imperativs einnn absoluten Zweck voraussetze und jeder die gleiche Autonomie in seiner Bestimmung habe, so sei jeder Mensch Selbstzweck, also dürfe man die Menschheit in der eigenen Person und in der jedes andern niemals als bloßes Mittel brauchen. Auch diesen Maßstab lehne ich wie Stammlers richtiges Recht, dessen Begrenztheit seine Beispiele gleichfalls zeigen (vgl. Brütt, Die Kunst der Rechtsanwendung. 1907, S. 117 ff.), als abstrakt-atomistisch ab; er ist zwar die tiefste Form der Aufklärung, hat sie aber noch nicht überwunden. Wie eng sich die Ziele des sittlichen Lebens auf solche Weise gestalten, ersieht man bei Stammler aufs deutlichste, indem er, Kants Unterscheidung zwischen Legalität und Moralität zum Extrem führend, der letzteren ausschließlich als innere Gesinnung zuweist, was durch das Recht äußerlich verlangt wird (Richtiges Recht S. 52 ff., 621 ff.). Kant hat die Unbeweisbarkeit seines Sittengesetzes mit schwerem Herzen zugestanden; Stammler erspart sich für das richtige Recht die Fragestellung durch die analytische Methode, die sich mit der Zergliederung des gegebenen Gegenstandes und der Aufweisung der inneren Erfahrung von ihm begnügt (a. a. O. S. 175).

Was die Freirechtler anlangt, so sind die praktischen Verdienste von Ernst Fuchs ebenso anerkannt wie seine Unfähigkeit zu wissenschaftlicher Klarheit. Noch in seinem jüngsten Werke (Juristischer Kulturkampf, 1912) wird derselbe Kampf gegen den „Digestenkohl" usw. weitergeführt. Die dogmatische Methode wird verhöhnt zugunsten der wahren — soziologischen — Rechtswissenschaft, die als Beobachtungswissenschaft auf Seite der Naturwissenschaft und nicht der Philologie stehe (S. 87 u. a.)! Auch Gnaeus Flavius, zu deutsch Kantorowicz, befindet sich trotz Anerkennung der besonderen juristischen Methode in dem Irrtum, als ob die notwendigen Wertmaßstäbe durch die „Rechtssoziologie" bewiesen würden, d. h. eine Untersuchung des sozialen Lebens auf seine Beziehung zu den Rechtsnormen. „Die Rechtssoziologie ist eine theoretische, die Wirklichkeit des sozialen Lebens mit Beziehung auf den Kulturwert des Rechtszweckes generalisierend bearbeitende Wissenschaft" (Rechtswissenschaft und Soziologie, Verhandlungen des ersten deutschen Soziologentages, 1911, S. 297). Der Richter habe sich für die Fälle freier Rechtsfindung an die Werturteile des Volkes zu halten und sie aus den Tatsachen des sozialen Lebens, also soziologisch, zu erlernen, wobei er ihre Auswahl durch Beziehung auf den Kulturwert des Rechts überhaupt, die Gesamtheit der von einer bestimmten Rechtsordnung verfolgten Zwecke erhalte; die Interessenwägung sei demnach vorwiegend, wenn auch nicht immer maßgebend. Hier zeigt sich der ungünstige Einfluß von Rickerts Wissenschaftstheorie. Die Rechtssoziologie kann nicht generalisierend sein, weil die im Volke vorhandenen Werturteile gar nicht einer allgemeinen Verarbeitung zugänglich zu sein brauchen. Und das Auswahlprinzip für sie kann schon deshalb nicht durch formale Beziehung auf den Gesamtzweck des Rechts gefunden werden, weil er ja selbst problematisch ist, dem positiven Recht ebenso transzendent ist, wie die Anschauungen des Volkes in bezug auf ihn keine systematische Erkenntnis vermitteln. Wir haben ja früher diese ganze Scheidung der Wertbeziehung und Wertbeurteilung abgelehnt. Die Einsicht des Volkes ist überhaupt bei weitem nicht immer maßgebend, und selbst wenn man sie zur Norm erklären wollte, so sind doch auch die so aufgefundenen Werturteile nichts Einheitliches, so daß schon deswegen der Richter trotz sorgfältiger Kenntnis des sozialen Lebens das eigene Werturteil nicht entbehren kann. M. a. W. es gibt keine soziologische Jurisprudenz; vielmehr ist die Rechtswissenschaft nicht Sozial-, sondern Kulturwissenschaft in dem früher unterschiedenen Sinne, und hierin ist eingeschlossen, daß es ohne allgemeingültig begründete Maßstäbe nur „Meinung", Rechtslehre, aber keine Rechtswissenschaft gibt. Die Voraussetzungen der Jurisprudenz sind nicht soziologisch, sondern ethisch, für uns demnach nach früheren Ableitungen nicht sozialethisch-altruistisch, sondern metaphysisch. Hätten doch wenigstens die Vertreter der Interessenjurisprudenz den Versuch gemacht, die Interessenabwägung aus dem Wesen und den Grenzen des Rechts zu deduzieren, was m. E. nur gelingt, wenn man von dem Begriff der als erzwingbar geltenden Norm ausgeht. Zur Wesensbestimmung des Rechts gehört eben nicht nur die Angabe des allgemeinen Maßstabes, sondern Begriffsmerkmal ist zugleich die spezifische Art und Weise der Erfüllung, die Angabe des Mittels, durch das der Wert überhaupt realisierbar ist. Dies trennt mich auch von Brütt, mit dem ich darin

übereinstimme, richtig sei dasjenige Recht, welches die Kulturentwicklung des Volkes nach Möglichkeit fördere und am meisten dazu beitrage, die nationalen Kräfte vom potentiellen in den aktuellen Zustand überzuführen (a. a. O. S. 129); merkwürdig, daß auch er meint, diesen Maßstab ohne Ethik, durch bloße immanente Wertkritik erhalten zu können! Im obigen Texte habe ich gerade als das wichtigste angesehen — im Anschluß an meine Dissertation — die besondere Art, in der das Recht die Kultur fördert, klarzulegen, und dann erhält man auch eine Begründung der Interessenjurisprudenz, weil alles Recht seinem Begriffe nach Kollisions- oder Notstandsrecht sein muß. Die Notwendigkeit, das Interesse objektiv zu fassen, ergibt sich übrigens schon daraus, daß ein vollkommener Ausgleich der Interessen, wie wir schon allgemein erläuterten, in vielen Fällen überhaupt nicht möglich ist.

Mit einem formalen Maßstab läßt sich die Schwierigkeit des Judizierens „sine lege" nicht lösen. Deshalb kann Stier-Somlos „Rechtgemäßheit" nicht genügen, weil ja der Voraussetzung nach das positive Recht keine Entscheidung geben soll; die Beschränkung des Richters darauf, „den tiefsten Beweggründen und Gesetzen nachgehend im Sinne dieses Gesetzes die etwa auftauchenden Lücken auszufüllen", ist deshalb unbefriedigend, weil ja der „Sinn" des Gesetzes notwendig mehrdeutig ist, erst durch die synthetische Einheitsfunktion des Bewußtseins erzeugt wird. Deshalb ist auch das freie Ermessen in Rechtsprechung und Verwaltung nicht völlig geschieden (Stier-Somlo, Festgabe für Laband zum Doktorjubiläum Bd. II S. 445 ff., 1908; die angeführte Stelle S. 490; mit der Ablehnung einer Judicatur contra legem bin ich mit dem Verfasser vollständig einer Meinung). Aus ähnlichem Grunde kann uns v. Calkers „Idee der Vervollkommnung aller" nicht genügen; soll dieser Maßstab nicht tautologisch werden (das Seinsollende ist das Seinsollende), so müssen bestimmte Inhalte im Ideal der Vollkommenheit angegeben werden; sehr dankenswert ist seine Erkenntnis, daß ohne ein Prinzip der Beurteilung — er findet sein eigenes nur als gefühlsmäßig evident — eine vergleichende Rechtswissenschaft unmöglich ist (Politik als Wissenschaft, 1898. Gesetzgebungspolitik und Rechtsvergleichung, Festschrift der rechts- und staatswissenschaftlichen Fakultät Straßburg für Laband, 1908).

Stampe (Die Freiheitsbewegung, 1911) unterscheidet Tatbestands-, Rechtssatz- und Prinzipienkonstruktion. Den ersten Begriff kann ich nicht zugestehen. Denn der Richter stellt zwar einen Sachverhalt nicht ohne Auswahl und denkende Überlegung fest; aber dies ist keine Konstruktion im Rechtssinn. Von Interesse ist dagegen die weitere Scheidung; Stampe will, daß die neue Schule nicht nur wie bisher die Rechtsbildung, sondern auch die Begriffsbildung erfassen solle, d. h. die Umformung der vorhandenen Rechtssätze zu einem System von Rechtsbegriffen; die Begriffsbildung unterstehe den Gesetzen der Kongruenz und der Plastik, der anschaulichen Deckung mit den Rechtssätzen und verlange z. B. für das Obligationenrecht, daß man nicht die Forderungsrechte, sondern ihre Erzeugungsgründe, die Wertbewegungen zum Ausgangspunkt nimmt. M. E. sind die Prinzipien ebensowenig von den Rechtssätzen zu trennen wie diese von jenen. Wohl gibt es innerhalb der Begriffe nach dem obigen Text den Unterschied formaler und materieller Begriffe, und für die letzteren mag man künftig mehr wie bisher das Lebensmoment in die juristische Konstruktion mithineinnehmen; insofern sind sicher auch Stampes Versuche einer Wertbewegungslehre, wie er sie inzwischen eingehender dargelegt hat, von Interesse; sie entsprechen damit der allgemeinen Notwendigkeit, die Substanz aus der Fülle der Funktionen begreifbar zu machen. Aber der Spott über die von der Begriffsjurisprudenz gebrauchten Fiktionen (so bes. Stampe, Unsere Rechts- und Begriffsbildung, 1907) ist wenig angemessen. Denn in solchen Konstruktionen waren doch gerade die von den neueren verlangten teleologischen Erwägungen enthalten, nur daß diese Richter sich dem Gesetze gegenüber gebunden fühlten und deshalb ihr zuvor durch den juristischen Takt gefundenes Urteil nun auch juristisch begründeten, was eine sehr wichtige Erwägung war, ja erst ihre Aufgabe vollendete, wobei zugestanden werden muß, daß ein solches Verfahren für die Praxis jeder Urteilssprechung zur Pedanterie führen würde und außerdem ein künstlicher Schein positivistischer Eindeutigkeit erzielt wird. Gerade Heck (Zum Problem der Rechtsgewinnung, 1912) betont, daß die von ihm geforderte sinnvolle Gebotsergänzung (a. a. O. S. 12 ff.) bisher in großem Umfange in der Form der Gesetzes- und Rechtsanalogie geübt wurde. Der Gegensatz der Schulen ist also im Grunde nur ein quantitativer; der Unterschied zu der bisherigen Begriffsjurisprudenz ist, wenn man von ihren einseitigen Vertretern absieht, nur der, daß wir heute allerdings deutlicher erkennen, wie die Konstruktion selbst in letzter Linie durch allgemeine Maßstäbe be-

stimmt wird. Der Spott auf die „Pandektologie" und die „Kryptosoziologie" wirkt deshalb so geschmacklos, weil die Freirechtler weder eine wissenschaftliche Ableitung noch überhaupt eine einheitliche und praktisch brauchbare (nicht formale) Bestimmung ihrer Maßstäbe gegeben haben, also ganz dem Gefühlskultus verfallen sind und durch Abschieben auf die Soziologie um die ethische Frage herumzukommen hoffen; wo aber die Lösung der letzteren versucht wurde, kann man nicht (vgl. z. B. Jung, Das Problem des natürlichen Rechts 1912) über einen sehr unbefriedigenden Utilitarismus hinaus.

Dies erkennt man besonders deutlich beim Studium der neuesten eingehenden Darlegung des freirechtlichen Standpunktes durch Wüstendorfer, die den gänzlich unberechtigten und anmaßenden Titel führt: Die deutsche Rechtsprechung am Wendepunkt, Versuch einer positiven Methode soziologischer Rechtsfindung (Archiv für zivilistische Praxis, 110. Band 2. u. 3. Heft S. 219—380). W. unterscheidet dieselben Arten der Konstruktion wie Stampe, worauf wir nicht noch einmal einzugehen brauchen, und glaubt schon deswegen das alte Verfahren ablehnen zu können, weil abstrahierte Leitsätze nie mehr als die Einzelsätze enthalten können, die die Basis des Abstraktionsprozesses bildeten (S. 238). Hier ist das Wesen der juristischen Konstruktion, die synthetische Einheitsfunktion aller Kulturwissenschaft völlig verkannt worden. W. unterscheidet Rechtsfindung aus dem Zweck der Parteien und dem sozialen Zweck des Gesetzes; die nähere Einteilung interessiert hier nicht. Tatbestand und Gesetz sollen so ausgelegt werden, daß das Gesetz einen den heutigen Lebensverhältnissen und Kulturanschauungen angepaßten brauchbaren sozialen Zweck erhält (S. 264, 272). Dies alles ist nur eine gewiß verdienstvolle Hervorhebung bisher vorhandener, wenn auch namentlich in der Theorie zurückgetretener Gesichtspunkte. An sich liegt hierin ebensowenig etwas Neues wie in der Entdeckung der neuen Rechtsquelle, der gewohnheitsrechtlichen teleologischen Auslegung und ihrer Tradition. Aber naiv ist es, wenn W. dem Rechtsgefühl einen erkenntnistechnisch gesicherten Platz einräumen will und von der Exaktheit seiner positiven, Tatsachen zugrunde legenden Methode spricht (z. B. S. 305). Der Richter soll nämlich seine Interessenabwägung dem Werturteil der führenden Kulturschicht des Volkes, bzw. der betreffenden sozialen Volksgruppe anpassen, und doch muß W. selbst gestehen, daß das Urteil innerhalb der beteiligten Gruppen vom subjektiven Interessenstandpunkt diktiert sein werde und obendrein von mangelnder Einsicht in die juristischen Zusammenhänge zeugen werde (S. 323, 325). So sehr ich W. zustimme, daß der Richter letzten Endes selbst Wertsetzer und Willensbildner, Politiker und Metaphysiker ist (S. 327), so unbefriedigend ist sein einziger Rechtfertigungsgrund, die soziale Unentbehrlichkeit der neuen Rechtsfindung (S. 306); die eigentliche Aufgabe, dem Recht aus dem eigentümlichen Charakter seiner Norm heraus eine Stelle im Wertsystem anzuweisen und es als eine zu metaphysischen Zwecken notwendige teleologische Begriffskonstruktion zu begreifen, ist völlig verkannt worden. W.s absoluter Empirismus muß zum totalen Subjektivismus der Rechtsprechung führen, als ob nicht die Regel wäre, was er für eine Ausnahme hält (S. 366), daß nämlich unlösbare Zweifel hinsichtlich der Interessenbewertung stattfinden! Selbst in den Fällen, wo das Werturteil dem gesunden Menschenverstande unmittelbar einleuchtet, wird es ja durch solche Evidenz nicht begründet, so daß die Vernunft die Rechtsquelle wäre, wie Müller-Erzbach in seiner neuesten Arbeit: Gefühl oder Vernunft als Rechtsquelle? (Sonderabdruck aus der Zeitschrift für das gesamte Handelsrecht und Konkursrecht Bd. LXXIII) meint. Erfreulich ist es ja, daß Wüstendörfer eindringlich die Anlehnung an das Gesetz fordert und, wie es scheint, eine Judicatur contra legem nur als gesteigerte restriktive Auslegung gelten lassen will (S. 340 ff.), womit sich die teleologische Begriffskonstruktion in besonderen Fällen vielleicht befreunden könnte; es würde alsdann eben überhaupt keine Gesetzesverletzung stattfinden. Schließlich kann ich noch ein Bedenken unterdrücken. Wenn W. das Wort soziologisch dem Worte teleologisch deshalb vorzieht (S. 248), da das erstere die Richtung und die Mittel zur Zielstrebigkeit enthalte, so scheint mir ganz von ferne die Gefahr heraufzuziehen, daß die sozialen Zwecke, d. h. die in der Wechselwirkung der Individuen verfolgten Zwecke, zu sozialpolitischen und damit Arm und Reich zu Rechtskategorien gemacht werden. Diese Gefahr ist nämlich deshalb immanent vorhanden, weil ein wirklicher Ausgleich der subjektiven Interessen gar nicht immer möglich ist. — Natürlich fällt es mir nicht ein, die Zweckmäßigkeit einer umfassenderen Ausbildung der Juristen bestreiten zu wollen. Sie hat nur ihre Grenze in der Gefahr, daß dem Richter der Sinn für das spezifisch Juristische verloren geht, was bei sozial orientierten Durchschnittsrichtern leichter eintreten mag, als die Freirechtler annehmen; auch hier ist die Vergangenheit nicht so unvernünftig gewesen, wie es zunächst scheint. Natürlich ist es

nicht die Aufgabe des Juristen, sondern des Philosophen, Wertmaßstäbe abzuleiten; und nur weil es an einer Metaphysik fehlt, mußte die Jurisprudenz zuletzt in eine Sackgasse geraten. Es ist eine sehr dankenswerte Bestätigung unseres allgemeinen Standpunktes, daß die Rechtswissenschaft sich aus eigenen Bedürfnissen auf ihre überpositiven Voraussetzungen besann, und hierin liegt in der Tat ein großes Verdienst der Freirechtsbewegung. Inzwischen mag der Jurist sich mit dem vortrefflichen maßvollen Standpunkte Lehmanns begnügen, der sich der Subjektivität des Wertens bewußt ist und folgenden Vorschlag macht: „Wir müssen zunächst an das wenige, was sich bei der grammatischen Auslegung als sicherer Wille des Gesetzgebers herausgestellt hat, anknüpfen und von da aus versuchen, durch vorsichtige teleologische Fragestellung die Entscheidung der zweifelhaften Punkte zu gewinnen, die ohne Verstoß gegen die latenten Werturteile des (Prozeß)gesetzes die vernünftigste und zweckmäßigste Lösung der in Betracht kommenden Interessenkonflikte darstellt" (Der Prozeßvergleich, Abhandlungen zum Privatrecht und Zivilprozeß des Deutschen Reiches, hrsg. von Fischer, Bd. 22, 1 S. 12). Lehmanns Beispiel beweist, daß der Streit der Richtungen durchaus eine Einigung zuläßt.

Über die Gründe, die mich veranlassen, den „Neuhegelianismus" von Kohler und Berolzheimer abzulehnen, vgl. mein Hegelbuch S. 81. Dabei kann man allerdings anerkennen, daß Kohler das Richtige trifft, wenn er die Maßstäbe des Rechts in der Kulturentwicklung findet, die Berolzheimer freilich vollkommen verwirtschaftlicht hat.

8) Zu S. 138 Z. 39. Wie Meinecke in seinem schon zitierten Buche „Weltbürgertum und Nationalstaat" gezeigt hat.

9) Zu S. 139 Z. 30. Vgl. hierzu das Buch von Steinmetz, Die Philosophie des Krieges, 1907, der mit Recht die kontraselektorischen Wirkungen des Krieges gegenüber seinen Vorteilen als geringfügig ansieht und auch zahlenmäßig die relative Geringfügigkeit der Verluste an Menschenleben und an ökonomischen Werten nachweist. Ich stimme dem Verfasser durchaus zu, wenn er über die gutmütigen ideologischen Schwärmer spottet und den Krieg als das Weltgericht preist. Ganz zutreffend ist auch sein Satz: „Absolutes Mitleid, das jedes Leid aufheben möchte, ist weit schlimmer als die ärgste Grausamkeit" (S. 336). Nur läßt sich St., indem er den „metaphysischen Unsinn" der Hegelschen Staatsauffassung bekämpft (S. 338), gerade die letzte Rechtfertigung seines Standpunktes, den Nachweis einer dem Individuum an Wert überlegenen Macht, entgehen. Vgl. auch über die metaphysische Funktion des Staates den schönen Vortrag von Spann, Zur Soziologie und Philosophie des Krieges, 1913. Dagegen bezeugen die im gleichen Jahre erschienenen Verhandlungen des II. deutschen Soziologentages (Berlin 1912) über Begriff und Bedeutung der Nation aufs deutlichste den abstrakt-ideologischen Standpunkt, der nach dem Grundsatz aufgeklärter Gerechtigkeit das Recht der Nationalitäten feststellt und deshalb den Diplomaten vorwirft, ihre Politik stehe im grellsten Widerspruch zu den Ergebnissen der Wissenschaften (so Hartmann S. 96)! Auf der ganzen Tagung wurden beständig die so sehr verpönten Werturteile ausgesprochen; die Schuld trifft das Thema, das nicht in die Sozialwissenschaft, sondern in die Kulturwissenschaft hineingehört. Solange man nicht den richtigen Begriff der Soziologie hat — und seine Bestimmung ist, wie wir früher gezeigt haben, eine Frage der Weltanschauung und beruht daher selbst auf einem Werturteil —, wird der Streit in der Gesellschaft über die Werturteile nie zur Ruhe kommen.

10) Zu S. 140 Z. 23. Ich halte die herrschenden Staatstheorien für unzureichend. Die Herrschertheorie scheitert, wie oft bemerkt worden ist, an dem Fortbestand des Staates beim Tode des Herrschers; sie ist jedoch berechtigt, insofern der Staat nach ihr ein tatsächliches Gewaltverhältnis ist. Nach Loening ist der Staat das Rechtsverhältnis, das den Herrscher mit den der Herrschaft Unterworfenen verbindet und in dem beide Rechte und Pflichten gegeneinander haben. Nach meiner Meinung wird umgekehrt dem Staate durch Identifizierung mit der Rechtsordnung der primäre Rechtscharakter abgesprochen. Deshalb habe ich auch gesagt: „rechtliche Macht" und nicht rechtlich organisierte Macht, d. h. es muß ein Inbegriff von Zwangsnormen vorhanden sein, der aus der Gewalt stammen kann, aber doch mit ihr sich befestigt hat und einigermaßen Dauer gewonnen hat; das ethische Recht des Eroberers schafft auf solche Weise Recht im juristischen Sinne; der Streit, ob zum Wesen des Staates das Recht gehört, ist damit geschlichtet. L. kann den Grund der Staatsordnung, die verpflichtende Kraft des Rechtsverhältnisses nur im wohlverstandenen Egoismus sehen, in der Erkenntnis, daß nur so Lebensbedürfnisse und Lebensaufgaben erfüllbar werden; der Zweck des Staates sei deshalb das Interesse des Beherrschten. Dies ist natürlich in keiner

Weise eine allgemeingültige ethische Begründung; der skeptische Standpunkt der Herrschertheorie ist dieser zweiten Konstruktion durchaus überlegen (vgl. Loening, Artikel Staat im Handwörterbuch der Staatswissenschaften, 3. Aufl., Bd. VI S. 703). Nach Jellinek ist der Staat „die mit ursprünglicher Herrschermacht ausgerüstete Verbandseinheit seßhafter Menschen"; es sei nicht möglich, den Staat individualistisch zu erklären, er sei eine teleologische Einheit als eine durch dauernde Zwecke miteinander verbundene Vielheit; diese Einheit sei eine unserm Bewußtsein notwendige Form der Synthese; was ihr im Wesen an sich entspreche, sei notwendig nicht wißbar. Aber anders als das System der Rechtsbegriffe, das ein konstruiertes Dasein nur in Gedanken hat und deshalb der subjektiven Synthese bedarf, ist die Einheit des Staates in der Vielheit der Subjekte eine objektive Macht, die man agnostisch zu fassen gar keinen Grund hat. Hier dachte Jellinek zu juristisch, obwohl er gerade den Methodendualismus zuerst umfassend begründet hat. Dabei versäumte er freilich die wichtigste Anwendung, nämlich aus dem Wesen des Rechts, das er zu Unrecht aus dem Staatsbegriff verbannte, die Aufgaben und Grenzen der Staatszwecke abzuleiten. Sie gewinnt er ganz aus praktischen Erwägungen und eingestandenermaßen ohne objektive Begründung (vgl. Allgemeine Staatslehre in der 1. Auflage, 1900, S. 152 ff., 205 ff.), da die relativen Staatszwecke natürlich immer nur von einem absoluten aus gewonnen werden können. Auch „das System der subjektiven öffentlichen Rechte" (2. Aufl., 1905) desselben Verfasser orientiert seine Begriffsbestimmung vorwiegend praktisch (vgl. bes. S. 12 ff. über die Aufgabe der Wissenschaft aufzubauen). Die wichtige Frage, ob es neben dem subjektiven Recht des Staates gleichgeordnete subjektive Rechte der Staatsbürger geben kann, die doch von dem Staate erst geschaffen werden, ist allerdings nicht durch Analyse des positiven Rechts zu entscheiden, ebensowenig aber in wissenschaftlicher Hinsicht durch Zweckmäßigkeitserwägungen (so Jellinek), sondern allein durch eine metaphysische Deduktion; diese zeigt in der Ethik, daß die Einzelpersönlichkeit und die durch den Staat vertretene Überindividualität gleichgeordnete Pflichten und daher auch gleichgeordnete Rechte besitzen. Der Fehler Jellineks ist genau der gleiche wie der von uns in der Rechtslehre angetroffene. Hier wie in der Staatswissenschaft glaubt man zur exakten Feststellung zu gelangen, wenn man sie von der Rechts- und Staatsphilosophie und Politik abtrennte und zur Sozialwissenschaft erhob, wodurch auch, wie wir jetzt genügend gesehen haben, immanent-logische Unzuträglichkeiten unvermeidlich werden. Es sollte doch unmittelbar einleuchten, daß man von einer individualistischen Begründung zu einer ganz andern Auffassung vom Wesen des Staates und zugleich der Politik als von einer universalistischen aus kommen muß; von diesem „Wesen" handelt aber doch offenbar die allgemeine Staatslehre. Vgl. auch das Handbuch der Politik, herausgegeben von Laband u. a., wo Rehm a. a. O., S. 8 f., die gleiche Trennung zwischen Staatslehre und Politik als herrschend behauptet; die Aufsätze von Berolzheimer, Menzel u. a. zeigen alle den gleichen Subjektivismus in der Bestimmung des Staatszwecks. Gierke (vgl. auch Internationale Wochenschrift, Bd. IV, 1910, S. 489) spricht wenigstens von Übergängen und scheint insofern den bezeichneten Irrtum nicht zu teilen. Aber auch er mußte das Ziel verfehlen, weil selbst er, angesteckt vom positivistischen Geiste seiner Zeit, seine organische Lehre durch Erforschung des geschichtlichen Seins begründen wollte und der Wissenschaft transzendente Maßstäbe verbot. Und doch kann nur durch metaphysische Werturteile, nicht durch Kausalanalyse, eine Theorie behauptet werden, nach der, wie Gierke lehrt, die menschlichen Verbände leiblich-sittliche Lebewesen eigener Existenz sind. So konnte er nicht einmal für den richtigen Kern seiner Lehre eine Begründung geben. Seine Ablehnung der Transzendenz erklärt sich nur daraus, daß auch er den Fundamentalirrtum unserer Zeit teilte: die Identifizierung des Überindividuellen mit dem Sozialen. Wenn der Staat ein sozialer Organismus ist, so bleibt von der ganzen Lehre nur das übrig, was die Soziologie mit sehr beschränktem Recht zur Analogie heranziehen darf, der Vergleich der Gesellschaft mit dem Organismus, der die alleinige Existenz der Individuen nicht antasten darf. Deshalb ist Gierke auch seinen Gegnern schließlich viel zu weit entgegengekommen und begnügte sich in seiner Beweisführung mit der Widerlegung der Einwände ohne positive Argumentation (vgl. Das Wesen der menschlichen Verbände, 1902). Denselben Irrtum teilt Preuss: die Rechtssubjektivität der Gesamtperson über der Rechtssubjektivität der Gliedpersonen sei lediglich der juristische Ausdruck für die soziologische Tatsache, daß sich aus individuellen Willenspartikeln die organische Einheit eines Gesamtwillens gestaltet habe. Die ethischen Differenzen verbirgt er sich durch die Meinung: der Staat sei um der Gesamtheit seiner Glieder da, besage dasselbe wie der Staat sei sich selbst Zweck. So kommt man schließlich über eine abstrakt juristische Theorie

nicht hinaus. Die teleologische Betrachtung, meint Preuss, versage, sobald sie ihre immanente Schranke überschreite und über die Selbstbestimmung des konkreten Staates hinaus auf einen begrifflichen Zweck des Staates an sich zurückgehen wolle (Über Organpersönlichkeit, Schmollers Jahrbücher, Bd. 26, 1902, bes. S. 562, 569 f.). In Wahrheit kann nur durch solche Deduktion das Ziel erreicht werden, wobei ich freilich nach den Ausführungen des Textes die Organpersönlichkeit des Staates nur als Rechtskonstruktion anerkennen kann. Die „soziologische" Staatstheorie, die den Staat nur als Macht, als Organ der Klassenherrschaft und Ausbeutung ansieht, ist durch die positiven Aufstellungen widerlegt; die Idee des Staates ist unabhängig von seiner empirischen Gestaltung. Was die nichtstaatlichen Verbände anlangt, so folgt aus meiner Grundanschauung, daß sie, soweit sie soziale Zwecke verfolgen, keinen metaphysischen Charakter besitzen und daher Rechtsfähigkeit nur durch Verleihung des positiven Rechts erhalten. Außerdem kommen aber nur noch die politischen Verbände in Betracht, denen der Staat seine Hoheitsrechte teilweise abgetreten hat und deren Rechtscharakter deshalb von ihm erst bestimmt wird, und der kirchliche Verband, für den ich auf die Erörterungen des Kap. XIII verweise.

11) Zu S. 141 Z. 35. Die katholische Partei pflegt immer wieder gegen die protestantischen Kritiker den Einwand zu erheben, die katholische Kirche habe doch in feierlichen Erklärungen die Selbständigkeit des Staates „in suo genere" anerkannt. Demgegenüber kann nicht eindringlich genug betont werden, daß mit solcher Erklärung nicht das mindeste gesagt ist. Denn es ist selbstverständlich, daß es viele wichtige und unwichtige Angelegenheiten des politischen und wirtschaftlichen Lebens gibt, die mit der Religion gar nichts zu tun haben. Deshalb ist es durchaus kein Verdienst der katholischen Kirche, wenn sie innerhalb dieses Kreises ihren Anhängern keine Entscheidung aufnötigt. Von Bedeutung wird der Streit über die Rangordnung von Kirche und Staat erst bei den Grenzfällen. Und da braucht man nur irgendeinen katholischen Schrifsteller aufzuschlagen und man wird stets feststellen, daß die katholische Kirche nicht nur eine Gesetzgebung in geistlichen Dingen beansprucht, sondern außerdem eine hiervon ja auch logisch unabtrennbare potestas indirecta über den Staat, soweit dieser die gleiche Materie regelt. Von seinem Standpunkte aus begründet der Katholik mit Recht diese Überordnung damit, man müsse Gott mehr gehorchen als dem Menschen; deshalb verwirft ja auch die 42. These des Syllabus den Satz: Im Konflikt der Gesetze beider Gewalten hat das weltliche Recht den Vorzug. Eine vorzügliche Übersicht über diese Fragen, die die wichtigsten Stellen der päpstlichen Rundschreiben wörtlich anführt, gibt Mausbach: Die katholische Moral und ihre Gegner, 4. Aufl., 1908. M. sagt uns, aus dem Vorrang des kirchlichen Endzwecks ziehe der kirchliche Standpunkt die Folgerung, „daß natura sua das kirchliche der höheren Zielordnung dienende Gesetz den Vorzug hat". Dieser Grundsatz ist für das ethische Denken vollkommen einleuchtend; er schließt auch in der sachlichen alle wahren Interessen der Gesellschaft berücksichtigenden Art, wie die Kirche ihre Gesetze aufgefaßt und praktisch aufgefaßt wissen will, keine Schädigung der bürgerlichen Rechtsordnung ein (S. 329 f.). Natürlich ist solche Schädigung nur wieder vom katholischen Standpunkte nicht vorhanden und deshalb ist für den Nichtkatholiken die Versicherung, „in solchen Fällen kann nur der Schein staatlichen Interesses obwalten" (S. 328) vollkommen leer. Begnügen wir uns mit dem Ergebnis Mausbachs, das er nach Erörterung untergeordneter Streitfragen so zusammenfaßt: „Andererseits herrscht mit Recht darüber Einstimmigkeit, daß irgendeine mittelbare indirekte Gewalt über zeitliche und staatliche Angelegenheiten der Kirche als der höchsten Instanz in Sachen der Religion, der Sittlichkeit, der höchsten Lebensfragen zukommt und zukommen muß" (S. 332). Und dabei verwundert sich derselbe Verfasser (besonders in ständiger Polemik gegen Sell) über die Behauptung der protestantischen Schriftsteller, die katholische Kirche leugne grundsätzlich die Souveränität des Staates. Wenn man auch keine Veranlassung hat, mala fides anzunehmen, so ist doch wenigstens der Vorwurf einer unerlaubten Naivität berechtigt. Angesichts der besonders klaren Erörterung M.'s können wir uns die Berücksichtigung anderer Literatur ersparen. Nur eins will ich noch erwähnen. In dem großen Werke: „Moralphilosophie" des Jesuiten Cathrein (5. Aufl., 1911) wird die Lehre von der potestas indirecta der Kirche nur in dem Abschnitt: Organische Verbindung von Kirche und Staat in ganz katholischem Lande (Bd. II S. 579 ff.) vorgetragen, während für den Fall einer gemischten Bevölkerung eine katholische Regierung aus praktischen Gründen zur Duldung berechtigt sei, eine protestantische aber schon als Konsequenz ihres freiheitlichen Prinzips Toleranz gegen den Katholizismus ausüben müsse (S. 585 ff.). Sehen wir ab von der

Halbheit, mit der hier die Lehre von der indirekten Gewalt vorgetragen wird, so ist jedenfalls die Bemerkung notwendig, daß der liberal-paritätische Staat keineswegs zu unbeschränkter Toleranz verpflichtet ist; denn diese findet ihre Grenze an der Notwendigkeit, die Toleranz selbst aufrechtzuerhalten, und hier sollten alle Versicherungen des Katholizismus doch nicht an der Tatsache irremachen, daß er heute nur aus praktischen Gründen, weil die Macht fehlt, sich auf die theoretische Intoleranz beschränkt. Ich kann also den Unterschied zwischen Katholizismus und Ultramontanismus nicht anerkennen und insofern auch nicht Sell zustimmen, der (Katholizismus und Protestantismus in Geschichte, Religion, Politik, Kultur, 1908) zwischen religiösem und kurialem Katholizismus unterscheidet und meint, der letztere habe in unserer Zeit einen vollständigen Sieg davongetragen. Der richtige Kern dieser Behauptung ist der, daß heute anders als im achtzehnten Jahrhundert die auf die Politik und Unterscheidung gerichteten Prinzipien der Kirche in den Vordergrund getreten sind, die jedoch von dem Absolutheitsanspruch des Katholizismus aus nicht von inneren oder rein geistigen Zuchtmitteln logisch abtrennbar sind. Wofern man aber den Katholizismus überhaupt anders auffassen will, ist dies eine vom Werturteil bedingte Wesensfrage, für die wir auf Kap. XIV verweisen. Der Streit der verschiedenen Richtungen im Zentrum sowie der Gewerkschaftskampf ist, solange der Staat paritätisch und das Interesse des Katholiken an seiner Religion lebendig bleibt, unlösbar und wird deshalb immer nur durch momentane praktische Rücksichten zurückgedrängt werden. Vgl. über den Charakter des Zentrums die vortreffliche Analyse bei Rehm, Deutschlands politische Parteien, 1912, S. 39 ff.

Ich setze im Text auseinander, inwiefern jede Politik durch Interessen der Weltanschauung, also der Religion bestimmt ist, und insofern ist auch das Zentrum ein natürliches Gebilde. Es ist in dieser Hinsicht Zufall, daß die Bestimmungsgründe des Katholizismus sich von einer internationalen Autorität ableiten, die Unfehlbarkeit beansprucht und ihn daher leichter in Konflikt mit den nationalen Interessen bringen kann als das Staatskirchentum. Aus diesem Grunde sollte sich aber auch der Katholizismus seiner Gegnerschaft gegen den Cäsaropapismus und der hierdurch vorhandenen Freiheiten nicht rühmen.

12) Zu S. 142 Z. 25. Vgl. meinen Aufsatz: Zur Würdigung des „wahren" Sozialismus (Archiv für Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung, herausgeg. von Grünberg, Jahrg. I, 1910, S. 54 f.); Hess, „Europäische Triarchie", 1841, bes. S. 118 f.; Horneffer, Die Kirche und die politischen Parteien, 1908. Über die Stellungnahme des Marxismus zur Religion vgl. meinen „Marxismus" bes. S. 367.

13) Zu S. 143 Z. 17. Man weiß, wie Bismarck unter diesem Zwiespalt litt, daß er doch niemals ganz selbständig war und insbesondere oft genug das Parlament befragen mußte.

14) Zu S. 145 Z. 14. Die Ausführung der Trennung ist natürlich aufs stärkste durch die besonderen Verhältnisse der Tradition bedingt; vgl. Erich Foerster, Entwurf eines Gesetzes betr. die Religionsfreiheit im Preußischen Staate, 1911. Ich verweise im übrigen auf Stier-Somlo, Politik, 2. Aufl., 1911, S. 68 ff. und die daselbst aufgeführte Literatur.

15) Zu S. 145 Z. 33. Vgl. hierzu Unterschied und Übereinstimmung mit Jellineks „System der subj. öff. Rechte", bes. S. 87.

16) Zu S. 146 Z. 16. Dies gegen Landsberg, welcher meint (Der Geist der Gesetzgebung in Deutschland und Preußen 1888 bis 1913, 1913, S. 21), die heutige Gesetzgebung sei im Geiste der Staatsauffassung Hegels. Der heutige Staat ist von dem Hegels genau so unversöhnlich geschieden, wie der von Landsberg angeführte Pragmatismus vom spekulativen Idealismus.

17) Zu S. 147 Z. 24. Daß der Nationalstaat die Eigentümlichkeit der Nation nicht erschöpft, darauf weist schon der neuerdings anerkannte Unterschied zwischen Kultur- und Staatsnationen. Hierdurch kommt zum Ausdruck, daß das Gemeinsame entweder vorwiegend in dem Kulturbesitze überhaupt oder in dem politischen Schicksale und der staatlichen Einheit beruhen kann. Solche Unterscheidung findet sich der Sache nach bereits bei Neumann, Volk und Nation, 1888 (vgl. bes. S. 50, 74, 131), ferner siehe Kirchhoff, Zur Verständigung über die Begriffe Nation und Nationalität, 1905, und das schon angeführte Buch von Meinecke. Alle Forscher betonen das Fließende und Unbestimmte des Begriffs der Nation, letzterer besonders, daß der Wille zum Nationalstaat erst in einer zweiten späteren Entwicklungsphase entspringt. Trotzdem muß der im Texte geschilderte Zersetzungsprozeß aufrechterhalten werden, wenn auch seine Wirksamkeit begrenzt ist; die Erkenntnis der Beschränktheit des politischen Könnens bedeutet infolge der realistischen Tendenzen nach logischen, im übrigen mehr nach tat-

sächlich-psychologischen Gründen und Reaktionen stets die Erkenntnis der Begrenztheit des nationalen Könnens. In dem Augenblick, in dem das nationale Selbstbewußtsein erwacht, setzen die Ursachen zur Vernichtung der nationalen Kultur ein, die nach Ablauf einer bestimmten Frist die Vorherrschaft erhalten, ohne freilich ganz zum Ziele zu gelangen, bis schließlich einmal allerdings der Untergang unvermeidlich wird. Dieser Zusammenhang ist ein Beispiel des allgemeinen Zusammenhanges zwischen Tod und Leben, worüber wir uns im Schlußwort näher aussprechen werden. Heute sind unter den Großmächten insbesondere noch die äußeren Lebensformen verschieden. Über diese Unterschiede hat sich vor kurzem der Reichskanzler in einem bemerkenswerten Briefe an Lamprecht ausgesprochen. Die hierdurch angeregten Fragen sind jedoch für unsern Zusammenhang zu speziell und für unsere Aufgabe einer Kritik der modernen Kultur zuletzt auch unwesentlich. Natürlich gilt auch für die ökonomischen Verhältnisse einer Nation zunächst, was wir oben hinsichtlich des Schicksals des einzelnen bemerkten: auf dem Untergrunde der Gleichförmigkeit hebt sich um so deutlicher die Besonderung ab. Wie auf solche Weise der Kapitalismus national differenziert, möge man bei Wiedenfeld, Das Persönliche im modernen Unternehmertum, 1911, und bei Michels, Probleme der Sozialphilosophie 1914 Kap. IX Zum Problem der internationalen Bourgeoisie nachlesen. Die internationale Homogeneität inbesondere bei Völkern, denen die westeuropäische Entwicklung fehlt, erkennt man besonders deutlich durch die Reiseberichte Wilbrandts, „Als Nationalökonom um die Welt", 1913. Ich verweise auf Anm. 4 zu Kap. X. Vgl. auch das sehr interessante Buch von Oscar H. Schmitz, Das Land der Wirklichkeit, dessen neueste 4. Aufl. 1914 eingehend von dem neuen Geist in Frankreich handelt. Er ist antipessimistisch, antiintellektualistisch, national und in vollem Gegensatz zur herrschenden Demokratie. Und doch betont gerade Sch., daß zugleich die Gefahr der Veramerikanisierung zunehme; die Neigung, sich zu betätigen, führe nicht selten zu einem heftigen Strebertum, die neue Jugend wolle die Religion, aber pragmatistisch (bes. S. 288 ff.). Daß dieser neue Geist vorläufig nicht zu tieferen Hoffnungen berechtigt, darauf weist auch die Ergebnislosigkeit seiner Führerin, der Philosophie Bergsons, hin, auf die ich in Kap. XIII zurückkomme.

Zu Kapitel IX.

1) Zu S. 148 Z. 39. Dietzels Unterscheidung, der den auf dem „Individualprinzip" beruhenden Kollektivismus als Kommunismus, den auf dem Sozialprinzip beruhenden Kollektivismus als Sozialismus bezeichnet, lehne ich ab, weil ich die Axiomatik der ethischen Gegensätze nicht anerkenne. Trotzdem ist diese Einteilung die beste, die aufgestellt worden ist, und nur darin zeigt sie sich für historische Zwecke unvollkommen, weil in vielen Systemen beide Prinzipien eklektisch nebeneinander herlaufen (vgl. Dietzel, Artikel Individualismus a. a. O. im Hdw. der Staatsw.). Unter Kommunismus versteht man sonst eine Lehre, nach der noch andere Dinge als die Produktionsmittel vergesellschaftet sind, was jedoch für unsere Zwecke unwesentlich ist. Ich gebrauche deshalb beide Termine als gleichbedeutend. Falsch ist es, den Sozialismus so allgemein zu definieren, daß er zu einer fast selbstverständlichen ethischen Forderung wird; denn mit solcher Begriffsbestimmung ist natürlich wissenschaftlich nicht das mindeste anzufangen. Solche abstrakte Politik treiben meiner Meinung nach auch die kantianisierenden Sozialisten und die sozialisierenden Kantianer (vgl. über sie meine Kritik in meinem „Marxismus" S. 670 ff. und die eingehende Berichterstattung bei Vorländer, Kant und Marx 1911). Denn selbst wenn man, was ich abgelehnt habe, den metaphysischen Atomismus Kants anerkennt, so wird doch durch die Lehre, daß jeder Mensch Selbstzweck sei, noch gar keine Entscheidung über das Problem des Privateigentums ermöglicht. Denn auch im Zukunftsstaat ist jeder dienendes Glied des Gesamtprozesses und insofern Mittel, ja sogar im besonderen Maße der Gesellschaft unterworfen, während er heute insofern Zweck ist, als er Konsument ist, und dieses Interesse durch den Kapitalismus vielleicht am besten gefördert wird. Gleichzeitig mit dem Erscheinen meines Marxismus betonte Steffens die notwendige Verknüpfung des Demokratischen mit dem Aristokratischen, der persönlichen Kultur; diejenige Anordnung der Wirtschaft und des Gesellschaftslebens sei die richtige, „welche weder mehr noch weniger ist als die notwendige Bedingung des Vorhandenseins des höchst möglichen Geisteslebens in der ganzen Bevölkerung" (Lebensbedingungen der modernen Kultur, 1909, S. 95). Aber die Angabe des Mittels und der Grenzen, die allen Reformen durch die naturnotwendigen Antagonismen jeder Gesellschaft gesetzt sind, ist jetzt die wichtigste Aufgabe. Hier versagt Steffens — ganz abgesehen davon, daß ihn sein selbstverständ-

licher Individualismus, a. a. O. S. 64, den Staat zur bloßen Zivilisation, zum Mittel rechnen läßt. Der Triumph abstrakten Idealismus ist es, wenn man schon in die Definition die wünschenswerte Begrenzung hineinnimmt und dann ohne Berücksichtigung der praktischen Wirksamkeit sein Prinzip verherrlicht. Ich betrachte diesen Fehler an dem Beispiel Steffens' eingehender, weil er für die Politik eines falschen Gelehrtenidealismus ungemein charakteristisch ist. Nach St. ist nämlich der Kern des Sozialismus „das Prinzip des völlig wirksamen Eingreifens der Gesellschaft in die Anwendung des materiellen Produktiveigentums und in die Gestaltung der Einkommensverteilung und Konsumtion, soweit wie sich dies zur Erlangung des höchstmöglichen allgemeinen Wohlstandes in einem gegebenen Zeitabschnitte erweist." „Demokratie ist die direkte und und indirekte Beteiligung aller mündigen Männer und Frauen an aller politischen und wirtschaftlichen Machtausübung innerhalb der Gesellschaft — jedoch nicht als Selbstzweck, sondern ganz und gar dem allgemeinen Besten untergeordnet." So ist „die Demokratie ohne ein innerhalb der Massen vorhandenes klares Hochschätzen der „aristokratischen" Menschentypen und der höchsten Kulturwerte ganz unmöglich" (Das Problem der Demokratie, Staatsbürgerliche Flugschriften hrsg. von Dorn 1912 S. 41, 87, 101). Die Frage, ob hier nicht Entwickelungen gefordert werden, die nicht aus logischen oder ethischen, sondern aus tatsächlichen Gründen unvereinbar sind, ob nicht notwendig aus sozialpsychologischen Gründen die Herrschaft der Demokratie ein solches Programm verkehren würde, wird gar nicht aufgeworfen. Für die abstrakte Romantik Steffens ist auch seine Ablehnung der Isoliermethode charakteristisch (Die Grundlage der Soziologie 1912 S. 53 ff.). Etwas Ähnliches finde ich bei Koigen, der in seinem Buche „Die Kulturanschauung des Sozialismus" 1903 sich zu einem fein durchgeführten „Wirklichkeitsidealismus" begeistert und zu dem Ergebnis kommt, das weltreligiöse Leben könne dort am tiefsten sich offenbaren, wo die sozialistische Kulturverfassung, wo die sozialindividuale Einheit am gründlichsten und in immer mehr bereichernder Gestalt Boden gefaßt habe (a. a. O. S. 79). Darauf geht der Verfasser gar nicht ein, ob wirklich die Kollektivierung der Produktionsmittel, realistisch gewertet, diesem idealen Ziele als Mittel günstig sei. Der Parteistandpunkt verdirbt die Einsicht und führt zu den befremdlichsten Behauptungen. „Der aristokratische Wille in uns will immer etwas Äußerliches, Fremdes, der demokratisch gerichtete hingegen will nur sich selbst, und nur im eigenen Selbst findet er Genugtuung und Freiheit". Der erste Herrschaftswille soll dem Liberalismus, der zweite dem Sozialismus entsprechen. Wie klar sollte doch sein, daß beide sich, soweit sie das Individuum als Ziel des sittlichen Lebens behaupten, — ein ethischer Standpunkt, an dem Koigen nicht zweifelt, — nur durch die Angabe des Mittels unterscheiden. Nach ihm führt nun der aristokratische Herrschaftswille im Liberalismus zur „Befestigung und Begründung des unabhängig — freien, empirisch — nackten, materialistisch denkenden und hedonistisch gestimmten neuen Menschen", während die Demokratie „ein ewiges Recht auf das autonome Sein der Person" sei, „der Gedanke eines Vernunftwesens oder die Tätigkeit und Macht des einzelnen, vermittels des ethischen Verhaltens, kraft eines ethischen Apriori eine Mannigfaltigkeit von selbständigen nebengeordneten sittlichen Wesen zu statuieren" (Ideen zur Philosophie der Kultur 1910 S. S. 8, 45, 58, 103). Alles das sind Gegenüberstellungen einer Ideologie, mit denen man historisch und systematisch nichts anfangen kann und die nur die Unfähigkeit des abstrakten Individualismus zur konkreten Politik und zum Verständnis der wirklichen Welt beweisen. Die gleiche Abstraktion enthält desselben Verfassers Buch: Die Kultur der Demokratie, Vom Geiste des volkstümlichen Humanismus und vom Geiste der Zeit 1912. Vgl. die treffenden Bemerkungen bei Wallas a. a. O. S. 73.

2) Zu S. 149 Z. 27. Schon Rousseau hat in seiner Abhandlung über den Ursprung und die Ursachen der Ungleichheit unter den Menschen die Entstehung der Klassen aus dem Besitz und die Tendenz des Staates zur Unterstützung der Besitzenden erkannt; vgl. oben S. 26. Über sonstige Vorläufer Marx' vgl. das gründliche Buch von Sulzbach, Die Anfänge der materialistischen Geschichtsauffassung 1911.

3) Zu S. 150 Z. 23. Ich muß hier wie für das folgende Kapitel auf meine eingehende kritische Darstellung verweisen: Das philosophisch-ökonomische System des Marxismus 1909. Die Rücksicht auf die hier erstrebte Vollständigkeit mag entschuldigen, wenn ich die Hauptergebnisse meines Buches wiederhole. Vgl. zu dem Bisherigen bes. S. 44 ff., 435 ff. Über M. Adler, den selbständigsten Marxisten der Gegenwart, vgl. meine demnächst erscheinende Rezension seines Buches „Marxistische Probleme" 1913 in Conrads Jahrbüchern.

4) Zu S. 152 Z. 35. Vgl. „Marxismus" bes. S. 169 ff., 231 ff., 365 ff. Zusammen-

fassung der Widersprüche S. 391 ff. Vgl. Lassalles vielfach abgedruckte Rede „Über den besonderen Zusammenhang der gegenwärtigen Geschichtsperiode mit der Idee des Arbeiterstandes." Die zitierte Stelle bei Marx Kapitel III, 2 S. 355 (2. Aufl.).

5) Zu S. 155 Z. 34. Vgl. „Marxismus" S. 211 ff., 291 ff., 498 ff., 709 f. Die Einsicht in die Gesetzmäßigkeiten der Lohnbewegung verdanke ich den durch Schärfe und Klarheit ausgezeichneten Schriften von Dietzel; vgl. bes. Kornzoll und Sozialreform 1901 und das Produzenteninteresse der Arbeiter und die Handelsfreiheit 1903. Damit erledigt sich auch der neuerdings wieder aufgenommene Streit um Brentanos Lohntheorie. Die Arbeiterfreundlichkeit der älteren liberalen Ökonomen sowie die Tatsache, daß der Anschein des Gegenteils durch ihre abstrahierende Methode zu erklären ist, sind so oft betont worden, daß wir hierauf gleichfalls nicht zurückzukommen brauchen. Die Erwartung des älteren Liberalismus, die freie Konkurrenz werde zu neuem allgemeinen Mittelstande führen, war in letzter Hinsicht natürlich ein sozialer Irrtum; daneben darf nicht vergessen werden, daß die Arbeitsbeziehungen durch die technischen Erfindungen bestimmt wurden, die mit dem Liberalismus nur durch die Gemeinsamkeit des rationalistischen Geistes zusammenhängen.

6) Zu S. 157 Z. 31. Vgl. „Marxismus" S. 309 ff., 585 ff., 721 ff. Zur Komplizierung der Klassen vgl. auch Sombart, Die deutsche Volkswirtschaft usw. S. 458 ff.

7) Zu S. 159 Z. 17. Die Einsicht in diesen Versachlichungsprozeß der Sozialdemokratie ist besonders dem schon genannten ausgezeichneten Werke von Michels, Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie zu danken, das die im Text behauptete Entwicklungstendenz mit einer Fülle außerordentlich interessanten Materials belegt.

8) Zu S. 160 Z. 25. Eine gute Übersicht über die wirtschaftlichen Organisationen Deutschlands sowie eine allgemeine Erörterung ihrer Entwicklungstendenzen gibt Lederer, Die wirtschaftlichen Organisationen, 1912 (Natur- und Geisteswelt). Über die Befugnisse der Wirtschaftskammern vgl. Pesch, Lehrbuch der Nationalökonomie Bd. III 1913, S. 567 ff. Der wesentliche Unterschied zum alten Ständestaat bleibt natürlich die freie Berufswahl der Kinder.

9) Zu S. 162 Z. 4. Vgl. über die Kartellfrage, deren Einzelheiten wir nicht erörtern können, — besonders wichtig ist auch der im Texte nicht berücksichtigte Umfang der Verschmelzung — das interessante Buch von Kestner „Organisationszwang", 1912. Der Verfasser betont eindringlich, daß die verschiedenen Kartelle auch ganz verschiedene Probleme aufgeben. Nur im allgemeinen läßt sich sagen, daß die vertikale Trustbildung die horizontale aufhält und die Kartellbewegung überhaupt die Vorherrschaft der ihr besonders günstigen schweren Industrie zur Folge hat (bes. S. 56, 258). K. schildert eingehend den Kampf der Kartelle gegen die Außenseiter, die häufig gute Geschäfte machen, während die Gegensätze im Kartell niemals aufhören, es sei denn mit der Verschmelzung zum Trust. Als das Charakteristische des neuen Wettbewerbs bezeichnet der Verfasser „das Vordringen der juristisch-spekulativen Tätigkeit neben der Ausgestaltung der Produktionstechnik und Absatzorganisation" (S. 240). Den Soziologen interessiert besonders auch die Feststellung Kestners, daß es bereits für die Kartellierten ein besonderes „Organisationsgefühl" gibt, eine besondere Art der Standesehre, von der der Verfasser mit Recht sagt, in der Ausbildung solcher Empfindungen liege der denkbar schwerste Eingriff in die Sphäre des Staates (S. 69 f. u. 288 ff.). K. vermag sich die Entstehung des „Organisationsgefühls" nicht völlig zu erklären; ich möchte annehmen, daß sie keine besondere Schwierigkeiten bereitet. Diese Ideologie des Standesinteresses beruht auf dem Willen zur Macht, der sich die Organisation schrankenlos zunutze machen will und sie außerdem als pflichtmäßige Erfüllung spiegelt, weil die Mehrzahl der Menschen irgendein Objektives über sich anerkennen will; es findet man aber in dem wirtschaftlichen Gut, weil es einen höchst interessanten Kampf aufgibt und die übrigen Werte, insbesondere die Religion, zerbrochen sind und daher dem ökonomischen Sinn kein Hemmnis mehr bereiten. Schließlich wirkt noch das natürliche Anlehnungsbedürfnis des Menschen mit, der Wille, gleichgeordnete Gesellschaft zu haben. Kestners ethische Forderung, daß man zur Erreichung wirtschaftlicher Zwecke nur wirtschaftliche Mittel verwerten soll, verlangt unter solchen Umständen etwas psychologisch Unmögliches, obwohl er sachlich natürlich recht hat, wenn er es als „Unfug" bezeichnet, Handlungen, die ausschließlich Rentabilitätserwägungen entspringen, mit sozialen, idealistischen und nationalen Gründen zu verherrlichen (S. 391).

Zu Kapitel X.

1) Zu S. 164 Z. 7. Vgl. zu diesem Kapitel Kap. XXII meines „Marxismus" S. 633 ff. Die Modifikationen, die allerdings nicht wesentlich sind, rühren daher, daß ich inzwischen konkreter und daher auch konservativer geworden bin und vor allem gründlich die Illusion einer sozialen Harmonie eingesehen habe.

2) Zu S. 164 S. 13. Vgl. hierzu vor allem den denkwürdigen Aufsatz von 1837: Die Forderungen der arbeitenden Klassen; literarischer Nachlaß hrsg. von Wagner und Kozak, S. 595 ff.

3) Zu S. 166 Z. 14. Vgl. über die Anwendung wissenschaftlicher Hilfsmittel auf die wirtschaftliche Organisation bes. das interessante Buch von Münsterberg, Die Psychologie und das Wirtschaftsleben, 1912. M. erzählt von der scientific management der Amerikaner, ihrer wissenschaftlichen Betriebsleitung und Berufsberatung (Taylor-System) und will selbst diese ratio durch experimentell-psychologische Untersuchungen auf neue Grundlagen stellen. Daselbst Berichte über Extreme der Arbeitsteilung (S. 166 ff.), die M. zu günstig beurteilt. Denn wenn wirklich in den von ihm angeführten Fällen die Menschen ihre Arbeit noch interessant finden, so ist dies eine traurige Anpassung an den Beruf, die an Sombarts sonst übertreibende Darstellung (in seinem Buche, Das Proletariat, Sammlung Gesellschaft) erinnert.

4) Zu S. 167 Z. 39. Wir haben früher auf die Gefahren aufmerksam gemacht, die dem Kapitalismus im Widerspruch zu seinen Bedürfnissen aus der Arbeitsteilung und abstrakten Versachlichung heraus entstehen. Darin lag schon eingeschlossen, daß selbstverständlich heute so wenig wie früher trotz aller Sozialisierung der Aneignung (Aktiengesellschaften) die Unternehmerpersönlichkeit entbehrt werden kann. Es ist also falsch, wenn vielfach behauptet wird, der Kapitalismus verdränge den Kapitalisten, was heißen soll, er mache die persönliche Aktivität und Bedeutung des einzelnen überflüssig. Mit Recht hat sich Wiedenfeld in seinem schon zitierten Buche gegen diese Ansicht gewandt, wenn auch in ihr ein richtiger Kern enthalten ist; so weist Sombart mit interessantem Material darauf hin, daß die Freiheit des Unternehmers technisch und ökonomisch zunehmend durch sachliche Erfordernisse beschränkt werde (Der Bourgeois S. 448 ff.). Aber es ist nicht wahr, daß die Freiheit, wie er meint, auf solche Weise gänzlich verzehrt werde, sondern innerhalb des durch die ökonomische ratio allgemein Vorgeschriebenen ist die Initiative des Unternehmers um so wichtiger. Auch die allgemeine Prognose, die S. dem Kapitalismus stellt, ist zu schematisch. Er glaubt an seinen Untergang, weil der Bourgeois in sattes Rentnertum verflache oder seigneuriale Allüren annehme, weil ferner die Unternehmung bürokratisiert werde und schließlich der nötige Bevölkerungszuwachs ausbleiben werde. Gewiß bestehen starke Tendenzen in allen drei Richtungen. Aber die erste bedeutet zugleich einen Wechsel der führenden Schicht und des Kulturinteresses und begünstigt deshalb den Kapitalismus, indem das Unternehmertum sich nun aus anderen Kreisen ersetzt und seine früheren Repräsentanten jetzt teilweise die geistige, insbesondere auch die ästhetische Kultur führen. Die Bürokratisierung ist aber, wie wir früher schon betont haben, eine Gefahr, die die kapitalistische Praxis schon aus sich heraus zu meistern verstehen wird, da sie einen Widerspruch zu ihren rationalistischen Bedürfnissen nicht dulden kann. Und der Rückgang der Bevölkerung ist jedenfalls heute noch die geringste Gefahr. Andererseits kann ich Wiedenfeld nicht recht geben, der — eine wenig zweckmäßige Terminologie — den amerikanischen Kapitalismus, weil er nur auf die Verwirklichung der Sachinteressen eingestellt sei, als unpersönlich bezeichnet. Ihm gegenüber wird dann der englische Typus als derjenige bezeichnet, in dem das Bedürfnis nach unabhängiger eigenwilliger vornehmer Betätigung den Aufbau der wirtschaftlichen Unternehmungen bestimme (40); der deutsche Typus bewege sich zwischen diesen beiden und gestatte daher die Hoffnung auf Überwindung des Parvenütums (107 f.). Man muß sich jedoch hüten, die Abschätzung der persönlichen Initiative mit der Frage nach einem überökonomischen Persönlichkeitsgehalt des Unternehmers zu vermengen. In dieser Hinsicht dürfte eher der Zwang der ökonomischen ratio, die Notwendigkeit, sich im Wettbewerb zu behaupten auf die Dauer eine internationale Angleichung im Sinne des Amerikanismus hervorrufen, und erst innerhalb ihrer findet dann in einem durch die nationale Tradition bestimmten Umfang der Wandel des Unternehmertypus im Sinne unseres Textes statt.

5) Zu S. 168 Z. 25. Sombart rühmt dem Kapitalismus nach, er habe das Futterproblem meisterhaft gelöst, im übrigen ist sein Urteil (in seiner „Deutschen Volkswirt-

schaft") dies: „Der Kapitalismus hat uns die Masse beschert, er hat unser Leben der inneren Ruhe beraubt, er hat uns der Natur entfremdet, er hat uns den Glauben unserer Väter genommen, indem er die Welt in ein Rechenexempel auflöste und eine Überwertung der Dinge dieser Welt in uns wachrief; er hat die große Masse der Bevölkerung in ein sklavenartiges Verhältnis der Abhängigkeit von einer geringen Anzahl von Unternehmern gebracht." Sehen wir von der letzten Behauptung ab, die sehr übertrieben ist und zum Teil nur unaufhebbare Naturnotwendigkeiten des Daseins wiedergibt, so muß doch jedenfalls außerdem von dem Schuldkonto des Kapitalismus ein Teil des Verlustes an innerer Ruhe abgezogen werden; denn diese bedeutet für die große Mehrzahl stets nicht nur kleinbürgerliche Ökonomik, sondern auch philiströse Weltanschauung, die sich mangels eines entsprechenden Stoffes wohl äußerlich, nicht aber innerlich die metaphysische Kultur aneignet (vgl. auch oben S. 121). Der Mangel an Bodenständigkeit ist freilich ein gefährlicher Verlust, insbesondere weil er die gefährliche Abstraktion begünstigt. Ein Sinn ist indes auch hier vorhanden: die Aufgabe, zur vollen Vergeistigung zu gelangen, und wieder ist dies nur dem Durchschnitt nicht möglich, da er das Konkrete nur in materieller Form kennt. Die Gartenstadtbewegung (vgl. über sie bes. „Aus englischen Gartenstädten", Deutsche Gartenstadtgesellschaft, 1910) und der Bau so vieler Arbeiterhäuser sind Beweise dafür, wie die Praxis sich stets selbst zu raten weiß. Daß die Erweckung der Tatkraft zu einem so unbefriedigenden Enderfolg führt, daran ist mithin nach meiner Meinung in erster Linie die Verbindung des Kapitalismus mit der realistischen Bildung, dieser analogen Lebensform der Bewußtheit, schuld. Dies ist nicht so zu verstehen, als ob sie logisch notwendig zum Materialismus führt; im Gegenteil bin ich der Meinung (vgl. auch S. 213), daß der dualistische Theismus vom realistischen Standpunkte die wahrscheinlichste Weltansicht ist. Da aber Hypothesen nicht imstande sind, sichere Lebensüberzeugungen zu erzielen, und die Masse zudem auf niedrige intellektuelle Überzeugungen angewiesen ist, so hat der Realismus einen Verlust an Weltanschauung zur Folge, und erst hierdurch ist der früher beschriebene Umschlag des Intellektualismus zum Voluntarismus entstanden; er erst hat die Herrschaft der Masse so gefährlich gemacht. Natürlich soll deshalb nicht bestritten werden, daß schon die immanenten Tendenzen des Kapitalismus aus sich heraus zu einer absoluten Verwirtschaftlichung hindrängen. Das einzige, was Sombart an der modernen Kultur anerkennt, ihre sinnliche Kunst, kann ich freilich nicht so werten, wofür ich auf Kap. XVI verweise.

6) Zu S. 169 Z. 3. Treitschke, Politik. 2. Aufl. I S. 50.

7) Zu S. 169 Z. 37. Der Einwand, von meinem Standpunkte sei doch die Fürsorge für das Genie das wichtigste, würde falsch sein. Denn wie wir noch zeigen werden, müßte solche Rechtspflege die persönliche Freiheit so einschränken, daß schon dadurch die Bedingungen der Genialität verschlechtert würden. Zudem gewinnt das Genie häufig gerade aus dem Kampfe Vertiefung und Quelle der Kraft.

8) Zu S. 170 Z. 28. Plato, Der Staat 415.

9) Zu S. 172 Z. 32. Grün, Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien, 1845, S. 434. Vgl. meinen Aufsatz Zur Würdigung des „wahren" Sozialismus, Archiv für Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung I S. 78. Das deutsche Nationalvermögen wird heute auf 200 bis 400 Milliarden Vermögen eingeschätzt, woraus man sich bei über 60 Millionen Einwohnern leicht den winzigen Vermögensanteil berechnen kann, der bei allgemeiner Ausgleichung auf den einzelnen fiele; keiner würde etwas Rechtes haben. Die jüngste Berechnung von Helfferich (Deutschlands Volkswohlstand 1888—1913, 1913; Sonderausgabe aus dem Jubiläumswerke Soziale Kultur und Volkswohlfahrt während der ersten 25 Regierungsjahre Kaiser Wilhelms II) schätzt das deutsche Volksvermögen auf über 300 Milliarden Mark, das durchschnittliche Privatvermögen auf den Kopf des einzelnen auf 4000 Mark, das Durchschnittseinkommen auf 555 Mark (bes. S. 100 u. 107). Vgl. daselbst und in Sombarts „Deutscher Volkswirtschaft" den ziffermäßigen Belag für die unvergleichlichen ökonomischen Fortschritte der jüngsten Vergangenheit. Auch Helfferich betont nachdrücklich die Gefahren des neuen Reichtums, urteilt aber trotzdem zu günstig über die neue Entwicklung, weil sein Maßstab von dem unserigen völlig abweichend den letzten und höchsten Zweck jeden kulturellen Fortschritts darin sieht, Gemeingut zu werden (S. 8). Einer Überschätzung des neuen Reichtums beugt auch die Erkenntnis der Tatsache vor, daß im Deutschen Reiche nur sechs Prozent der Bevölkerung ein Einkommen von über 3000 M. haben.

10) Zu S. 174 Z. 26. Über den Zusammenhang des Marxismus mit dem „wahren" Sozialismus und den des Sozialismus mit der Romantik vgl. meinen Aufsatz Zur Wür-

digung des „wahren" Sozialismus S. 89 ff., 84 ff. Die letztere Verknüpfung ist besonders deutlich in dem seltsamen Buche von Crün, Über Goethe vom menschlichen Standpunkte 1847 erkennbar. Als den letzten geschichtlichen Gegensatz bezeichnet Rodbertus den zwischen Individuum und Gesellschaft, während der Liberalismus ihn in dem Gegensatz zwischen Freiheit und Zwang erblicke; vgl. Literatur-Nachlaß Bd. II S. 93 f. Über das religiöse Gewand der künftigen Gesellschaft, in der das Christentum einen „wissenschaftlichen" Charakter annehmen werde, a. a. O. S. 63.

11) Zu S. 181 Z. 9. Auf Einzelfragen der Sozialpolitik kann ich hier natürlich nicht eingehen. Ich verweise auf die beiden jüngsten umfangreichen Werke. Adolf Weber, Der Kampf zwischen Kapital und Arbeit 1910 und Zwiedeneck-Südenhorst, Sozialpolitik 1911. Mit dem ersteren stimme ich besonders überein, wenn er es S. 84 für einen Wahn erklärt, „zu glauben, daß Uneinigkeit des Denkens und Einigkeit des Handelns in großen Dingen auf die Dauer Hand in Hand gehen können", und wenn er sich gegen Maurenbrecher wendet, der hier wie in der religiösen Frage (siehe S. 268) glaubt, die Einigkeit werde von selbst kommen. Dagegen ist Zwiedeneck zu sehr von dem Aufklärungsideal beherrscht, das Recht diene dem Sozialinteresse, und unterschätzt deshalb die unaufhebbaren Antagonismen, die jedem sozialen Leben anhaften. Indem der Sozialliberalismus übersieht, daß der Gegensatz des Arbeiter- und Unternehmerinteresses zuletzt unaufhebbar ist, wird der Irrtum zu einer weithin geteilten Überzeugung, als ob der Mangel an Übereinstimmung im sozialen Leben nur durch den bösen Willen der herrschenden Klassen verursacht würde. Auch verkennt man, daß alle Versuche, den Antagonismus zu mindern, eine Steigerung der Bewußtheit bedeuten, die den zurückbleibenden Antagonismus doppelt empfinden läßt. Unter den Einzelproblemen der Sozialpolitik ist von besonderer Bedeutung die Frage der Tarifverträge und die Einrichtung von Schiedsgerichten und Einigungsämtern. Was die ersteren anlangt, so scheint es, daß sie jedenfalls schon aus technischen Gründen nur begrenzte Möglichkeiten haben, während in bezug auf das zweite Problem keine prinzipiellen Schwierigkeiten entgegenstehen und ihr Fortschritt deshalb auch wohl kausal wie teleologisch unvermeidlich sein wird. Denn hier fällt das Bedenken fort, das im übrigen gegen den „sozialen Konstitutionalismus" geltend gemacht werden muß: die Exekutive, d. h. die Produktions- und Preispolitik muß im allgemeinen, d. h. abgesehen von den Fällen staatssozialistischer Notwendigkeit, stets dem Unternehmer überlassen bleiben. Eine kurze Bemerkung noch für diejenigen, die meine Darstellung der Arbeiterstimmung zu pessimistisch finden. Es soll selbstverständlich nicht bestritten werden, daß es Arbeiterschichten gibt, besonders die der Arbeiteraristokratie, die nicht nur objektiv alle Veranlassung haben zufrieden zu sein — ist doch überhaupt dem primitiven Menschen die Erreichung des Glücks am ehesten möglich — sondern die auch subjektiv zufrieden sind und nur zur Sozialdemokratie gehören, um eine Vertretung ihrer Berufsinteressen zu haben. Freilich kann man zweifeln, ob der Aufstieg der Arbeiter in ein gesättigtes halbgebildetes Kleinbürgertum einen günstigeren Resonanzboden für die Kultur abgibt als die revolutionär-idealistische Stimmung. Aber abgesehen hiervon ist für das Gesamturteil über die Bedeutung der Arbeiterbewegung das Verhalten der Masse entscheidend. Ihre Gesinnung lernt man besonders aus den von Levenstein unter dem Titel „Die Arbeiterfrage", 1912 gesammelten Arbeiterbriefen kennen. Es ergibt sich hieraus, daß es der Sozialdemokratie vollkommen gelungen ist, die Mehrwerttheorie Marx' zu einer selbstverständlichen Überzeugung der Masse zu machen; kein einziger von den vielen intelligenten Arbeitern sieht in dem Unternehmer etwas anderes als einen Ausbeuter. Wenn der Ertrag der Arbeit mir gehörte, so wäre ich ein ganz anderer Mensch,... so kehrt die Klage immer wieder, die von einer unkritischen Überschätzung des neuen Reichtums und einer Unterschätzung der Unternehmertätigkeit zeugt. Auch sieht man aus den Briefen, daß die Arbeiter nicht nur in der Mehrzahl die Hoffnung auf den Zukunftsstaat schon aufgegeben haben, sondern auch vielfach die Gewerkschaftsbewegung für aussichtslos halten und sich durch die Politik der kleinen Nützlichkeiten abgestoßen fühlen. Die Sehnsucht nach der Natur ist gewiß echt, anders dagegen die nach der Landarbeit, wo immer alle vergnügt seien, „während man hier immer nur mißvergnügte Gesichter sieht". Überhaupt ist der Umfang der Verbildung erschreckend groß. Warme Anteilnahme erwecken jedoch die Klagen über die Monotomie der Arbeit und das unerfüllte Verlangen nach vertiefter Bildung bei den Intellektuellen, die sich so mit dem primitiven Monismus (Häckel, Ostwald, Bölsche) begnügen und sich im günstigsten Falle durch Nietzsche zu Lebenslust und neuem Tatensinn beeinflussen lassen. Diese Männer gilt es aus der Zivilisation zu erlösen und für die Kultur zu gewinnen, wobei freilich

keine Einrichtung irgendeiner Gesellschaftsordnung vollkommen gerecht sein kann. Vgl. auch das interessante Buch von Wells, Die Zukunft in Amerika, nach dem sich nun auch in Amerika die gegen früher sehr vergrößerte Schwierigkeit, reich zu werden geltend macht und eine allgemeine geistige Unruhe und Unzufriedenheit und vor allem eine vollkommene Ratlosigkeit gegenüber der Zukunft entstanden ist (bes. S. 71, 92, 177, 214 ff.).

Über die neuen experimentellen Methoden zur Intelligenzprüfung vgl. Stern, Die differenzielle Psychologie, 1911, S. 97 ff. und vor allem desselben Verfassers Vortrag auf dem V. Kongreß für experimentelle Psychologie 1912, S. 1 ff. Damit man meine Bemerkungen über den Verlust der Überzeugungseinheit nicht als ein romantisches Liebäugeln mit dem Katholizismus ansieht, will ich an die bekannte Tatsache erinnern, daß die Katholiken nach der deutschen Kriminalstatistik den größten Prozentsatz der Straffälligen bilden. So entfielen nach einer Mitteilung der Statistischen Korrespondenz, die kürzlich durch die Zeitungen ging, im Jahre 1910 auf je 100000 Katholiken, Juden und Protestanten 1443, 1123 und 1094 Verurteilungen. Man hat über die Erklärung dieser Tatsache viel hin und her gestritten und auch wohl manches geltend gemacht, was dem Katholizismus günstig ist. Ich verweise auf die Erörterung bei Sell, Katholizismus und Protestantismus usw. und Wulffen, Psychologie des Verbrechers, 2. Aufl. 1913, S. 436 ff. (mit älteren Zahlen). Daselbst auch Kritik der übrigen Literatur. Natürlich lassen sich die Ursachen der verschiedenen Kriminalität nur hypothetisch ausmachen. Eine berechtigte Hypothese dürfte aber der Widerspruch sein, in dem sich die autoritäre Einschränkung der selbständigen Urteilskraft zu unserm gesamten sonstigen Leben befindet. Erst eine Folge hiervon ist ja auch die vielfach zur Rechtfertigung des Katholizismus herangezogene Unterlegenheit in der materiellen Kultur. Vgl. hierzu Kap. XIV. Daran, daß die christlichen Gewerkschaften in der Intensität des Klassenkampfes den freien Gewerkschaften kaum nachstehen, kann man erkennen, wie auch hier die Religion weit davon entfernt ist, das ganze Leben zu durchdringen. Man wende übrigens nicht ein, der Verlust der Überzeugungseinheit könne für unsere Zeit nicht so wichtig sein, da er schon seit dem Ende des Mittelalters bestehe. Dies ist deshalb falsch, weil die Reformation den Offenbarungsglauben unangetastet ließ und das Aufklärungszeitalter mit geringen nicht im Volke wirksamen Ausnahmen an bestimmten metaphysischen Überzeugungen, mindestens an den Dogmen der natürlichen Religion, festhielt. Erst heute stehen wir dank der realistischen Bildung vis-à-vis de rien, d. h. vor einem gänzlichen Mangel an einheitlichen Grundansichten.

12) Zu S. 181 Z. 40. Wenn unsere Konservativen noch immer am Königtum von Gottes Gnaden festhalten und es wie im Mittelalter als Abbild der theistischen Weltregierung rechtfertigen, so übersehen sie ein Doppeltes: 1) daß ein konstitutioneller Monarch in seinen Rechten zu sehr eingeschränkt ist, um auch nur in der endlichen Sphäre die Macht Gottes nachbilden zu können, und 2) daß uns die historische Wissenschaft einfach verbietet, alle Fortschritte auf die Initiative des Monarchen zurückzuführen. In negativer Hinsicht hat freilich jener Titel recht; über die Verfassung entscheiden nicht die naturrechtlich begründete Souveränität des Volkes, sondern ganz einfach Zweckmäßigkeitserwägungen, zu denen diejenigen ein Recht haben, die etwas davon verstehen.

13) Zu S. 183 Z. 16. Vgl. die Übersicht über die bisher vorgeschlagenen Modi bei Rehm a. a. O. S. 109 ff.

14) Zu S. 186 Z. 33. Viel interessantes Material zur Würdigung des Liberalismus gibt Stillich im zweiten Bande seines Werkes: Die politischen Parteien in Deutschland 1912. Seiner prinzipiellen Charakteristik kann ich allerdings nicht zustimmen. Nach St. ist die Weltanschauung des Liberalismus der Entwicklungs- und Fortschrittsgedanke (S. 20 ff.). Nun ist aber gerade für einen Teil des älteren Liberalismus diese Überzeugung durchaus unwesentlich, seine Hauptidee ist vielmehr der abstrakte Individualismus, der die soziale Harmonie durch die Verwirklichung der freien Nützlichkeitssuche des einzelnen oder durch die Macht seiner selbsterarbeiteten Bildung erwartet. Der klassische Idealismus, den St. zum Repräsentanten des Liberalismus macht, versteht unter Freiheit etwas ganz anderes als die Aufklärung, die er vielmehr überwinden will und als bloß negativ aufs äußerste bekämpft. Dem ursprünglichen Liberalismus ist Freiheit subjektivistisches Freisein vom Staate. Der abstrakte subjektive Idealismus Kants vertieft diese Freiheit zur autonomen Persönlichkeit, der im politischen Leben die Aufgabe gestellt ist, die Idee des Rechts = abstrakter Rechtsgleichheit zu verwirklichen. Sobald wir aber einsehen, daß dieses Ziel unerreichbar ist, weil überall, wo Gesellschaft ist,

der Antagonismus unaufhebbar ist (vgl. auch Anm. 1 zu Kap. IX über die kantianisierenden Sozialisten und sozialisierenden Kantianer), und nur der um einen metaphysischen Inhalt verlegene subjektive Idealismus gegen die absolute Ungerechtigkeit aller gesellschaftlichen Verhältnisse räsonnieren läßt, zeigt sich die von uns auch aus der Wesensverschiedenheit der metaphysischen und sozialen Schicht rein theoretisch begründete Notwendigkeit, vom subjektiven zum objektiven Idealismus überzugehen. Für Hegel, den St. durchaus mißverstanden hat, ist der Staat selbst als metaphysische Überindividualität die realisierte Freiheit, das, was wir oben als objektive Freiheit bezeichnet haben. Nicht weil die soziologischen Grundlagen dieses Idealismus gefallen sind, dem der Liberalismus nie gefolgt ist, sondern weil das ursprüngliche Ideal des letzteren durch die Tatsachen Lügen gestraft wurde und nur die leere Verehrung der von allem metaphysischen Idealismus weltfernen modernen Bildung übrigblieb und so der Verwirtschaftlichung der Interessen kein inneres Hemmnis bereitet wurde, deshalb ist der Verlust an Weltanschauung eingetreten, den St. mit erfreulicher Schärfe betont, aber zu Unrecht nur auf die Zunahme des Materialismus zurückführt (S. 39 ff.). Der Mangel eines besonderen bürgerlichen Klassenbewußtseins ist hauptsächlich erst eine Wirkung, nicht aber die Ursache dieser Tatsachen. Der Entwicklungsgedanke kann schon deswegen nicht dem Liberalismus eigentümlich sein, weil er zwar nicht vom lutherischen, wohl aber vom katholischen Christentum vertreten wird (vgl. hierüber unsere historische Einleitung und Kap. XIV). Deshalb ist auch die Staatsauffassung des Liberalismus prinzipiell durch Gründe individualistischer Zweckmäßigkeit bestimmt, und wenn er sich heute bei uns zur Militärfreundlichkeit bekehrt hat und so mehr den Selbstwert des Staates anzuerkennen geneigt ist, so hat er sich darin gewandelt und dem konservativen Programm unterworfen. Vgl. auch die interessante Notiz über Miquel S. 39. Einen Übergang von Zweckmäßigkeitserwägungen zum ethischen Prinzip des subjektiven Idealismus bilden die Überzeugungen Friedrich Naumanns. „Fortschritt und Persönlichkeit" sind ihm der Gesinnungsgehalt der alten und neuen Demokratie, der Liberalismus vertrete das Persönlichkeitsideal gegenüber dem Staate, der Sozialismus gegenüber jedem großen Betriebe, die Demokratie kämpfe für Demokratisierung der Leitung gegenüber einem absoluten Herrentum (Demokratie und Kaisertum 4. Aufl. 1905, bes. S. 27 f., 122). Das neue Zeitalter heiße Organisation der Arbeit für Männer und Frauen, Liberalismus sei die Weltanschauung derer, die für Technik und Freiheit kämpfen. Dieser Sozialliberalismus überlegt sich nie, ob er nicht unvereinbare Forderungen aufstellt, ob nicht der Versuch, allen die Entfaltung der Persönlichkeit zu verschaffen, zu einer solchen Einengung jedes Individuums führen muß, daß keinem eine wirkliche Freiheit bleibt. Aus den von uns genügend betrachteten logischen und tatsächlichen Gründen ist Naumanns Demokratie unmöglich (dies gilt auch von dem Ideal, das seine Schülerin G. Bäumer in ihrem Buche Die soziale Idee in den Weltanschauungen des 19. Jahrhunderts 1910 entwirft). Statt dem demokratischen Phantom nachzustreben, wäre es besser gewesen, die autonome Persönlichkeit aus der Abstraktion zu erlösen und der zwar metaphysischen, aber an sich doch leeren Form einen metaphysischen Inhalt hinzuzufügen, wodurch man zugleich einen größeren Respekt vor der Vernunft der Geschichte und eine konservativere Gesinnung gewinnt. Doch davon finden wir bei Naumann und seinen Anhängern gar nichts; insbesondere sind des ersteren „Briefe über Religion" (in mehreren Auflagen) wirklich dürftig. Das größte Verdienst Naumanns ist sein Versuch gewesen, die Demokratie national zu machen; die Tatsachen haben aber seinem Optimismus, nie werde sich eine große Nation von Leuten führen lassen, deren Zuverlässigkeit in der Machtfrage nicht absolut sei (Dem. u. Kais. S. 95), nur insofern recht gegeben, als der Einfluß der Demokratie ausgeschaltet wurde. Es ist recht interessant, daß von einem ganz andern Ausgangspunkt her diese Politik mit der weithin herrschenden und von uns genügend befehdeten Philosophie des subjektiven Idealismus ohne Unterschied seiner verschiedenen Schulen zusammentrifft. So vergleiche man die politischen Ansichten des Fries-Apologeten Nelson (Was ist liberal? Von Nelson u. a. 1910 und Die Theorie des wahren Interesses und ihre rechtliche und politische Bedeutung 1913). Er bestimmt in starker Abwehr des Utilitarismus den Liberalismus als „das Prinzip der nur durch Vernunft eingeschränkten Freiheit", das die Denk- und Gewissensfreiheit und die politische Freiheit enthält. Das gleiche Ideal hat Natorp: der neue Sinn der Gemeinschaft sei „die gegenseitige autonome Verständigung als einzige endgültige Begründung der Gemeinschaft, der Sinn jeder echtesten Gerechtigkeit als der Gleichachtung der sittlichen Person im andern und in jedem andern" (Sozialpädagogik 2. Aufl. 1904, S. 294). Da selbst der Religion der Transzendenzan-

spruch abgewehrt wird (vgl. hierzu S. 223), so bleibt für Natorp schließlich nur „die Religion der Arbeit"; der Irrtum, der die Pädagogik zur Soziologie rechnen läßt, geht zusammen mit dem andern, echte Sachbildung sei allein die Arbeitsbildung. Daher kennt er den Begriff des Genies, der konkreten Sachlichkeit, nicht und muß zugestehen, daß nur praktische Erkenntnis Persönlichkeit begründet (vgl. Volkskultur und Persönlichkeitskultur 1911, bes. S. 140, 130, 44, 162). Die Gegenüberstellung Goethes und Pestalozzis (a. a. O. S. 2 ff.), bei der des ersteren mangelhaftes soziales Verständnis kritisiert wird, weiß nichts von Goethes tieferem Grunde; dieser hatte sehr wohl erkannt, daß alle Aufklärung zuletzt nur die bête humaine (einschließlich des Philisters) verstärken und zum Bewußtsein ihrer Macht erwecken würde. Rickert vermeidet zwar die Einseitigkeiten Natorps, aber darin ist er noch subjektiver Idealist (vgl. seinen jüngsten Aufsatz, oben Kap. V, Anm. 6), daß er die Sozialethik der autonomen Persönlichkeit unverbunden neben die übrigen Werte stellt. Der subjektive Idealismus ist insofern Rationalismus im Sinne unseres VII. Kapitels, als er gleich dem Realismus auf die Unendlichkeit der Aufgaben vertröstet, mithin keine begründete Weltanschauung zuläßt. Es bleibt dann allein das soziale Leben mit seinen unaufhebbaren Antagonismen. Über die Entwicklung in Österreich, die ein besonders deutliches Beispiel dafür bilden, wie der erste tiefere Liberalismus durch die Verwirklichung seiner Prinzipien verdrängt wird, vgl. die resignierende Betrachtung bei v. Wieser, Recht und Macht 1910; merkwürdigerweise entgeht dem liberalen und noch immer optimistischen Verfasser, daß die von ihm beklagten Zustände (vgl. bes. S. 129 ff.) zugleich die folgerichtige Entwicklung des von ihm geteilten Ideals des Gesamtwohls ist.

Über die tatsächlichen Wirkungen der Demokratie, die zum kleinen Teile freilich auch das Talent begünstigt, vgl. das auf Grund eines umfassenden Tatsachenmaterials sehr ungünstige Urteil von Hasbach, Die moderne Demokratie 1912 (bes. S. 286, 346, 392); ferner Delbrück, Regierung und Volkswille 1914 bes. S. 68 ff. und die daselbst zitierte Literatur; außerdem Wallas, der a. a. O. S. 22 fürchtet, daß die neue englische Demokratie die überlieferte Zurückhaltung und Sicherheit der Privatexistenz bedroht.

Unter denen, die von einem dem Liberalismus freundlichen Standpunkt die Politik auf die Naturwissenschaft gründen wollen, ragen hervor Ratzenhofer, Wesen und Zweck der Politik 3. Bd. 1893 und Unold, Organische und soziale Lebensgesetze 1906, Aufgaben und Ziele des Menschenlebens, 2. Aufl. 1904; vgl. ferner des letzteren Aufsätze in der „Tat", Jahrg. II, S. 82 ff. und Jahrg. II, S. 11 ff. Ich habe genügend die Wesensverschiedenheit des sozialen und politischen Lebens betont. Die Unmöglichkeit einer soziologischen Politik zeigt sich besonders auch darin, daß niemals aus bloßer Seinserkenntnis ein allgemeingültiges Sollen abzuleiten ist, was beide genannten Forscher übersehen haben. Hiermit hängt dann auch zusammen, daß beide über eine abstrakte Humanität nicht hinausgelangen, indem R. die metaphysischen Lebensinhalte der Menschheit geringschätzt und Unold sie sogar durch die Wissenschaft widerlegt glaubt. Dies gilt auch dann, wenn man gerne zugesteht, daß diese Politik infolge ihrer biologischen Grundlegung über den Ideenkreis des gewöhnlichen Liberalismus weit hinausgewachsen ist. Allerdings betont R. noch zu sehr den Gemeinnutz als Zweck der Politik, während U. in seinem an zweiter Stelle genannten Buche den Utilitarismus und Eudämonismus einer scharfsinnigen Kritik unterworfen hat. Trotzdem bleibt unsere Behauptung, daß beide zuletzt nur eine abstrakte Humanität übriglassen, aufrechterhalten. Vgl. Ratzenhofer, bes. Bd. III, Abschnitt V und IX; Unold, Lebensgesetze, S. 251 ff. und Aufgaben S. 37 ff. Des letzteren Gesetze (Erhaltung der Art, Entwicklung zu reichster Mannigfaltigkeit und Tüchtigkeit) lassen außer der körperlichen Gesundheit, die gewiß wichtig, aber sekundär ist, nur die Differenzierung und Vollkommenheit übrig, die ohne Erfüllung mit einem konkreten metaphysischen Inhalt nur leere Formen sind; begnügt man sich mit ihnen, so degradiert man in Wahrheit den Menschen auf die Stufe des Tieres. Dabei sehe ich ganz von dem praktisch unzulänglichen Optimismus ab, der U. glauben läßt, die Wissenschaft vermöge die Menschen zur Sittlichkeit zu erziehen. Typische Aufklärung und Verfallserscheinung, nämlich Verherrlichung der alten internationalen demokratischen und sozialen Ideale finden wir bei Schücking, Neue Ziele der staatlichen Entwicklung, 2. u. 3. Aufl. 1913, und in der Rundfrage Brodas: Die Rolle der Gewalt in den Konflikten des modernen Lebens, 1913; vgl. desselben Aufruf zum „Bund für Organisierung menschlichen Fortschritts", 1913. Zur Skepsis gegenüber der Eugenik vgl. Kap. XII, über die Bedeutung der Religion für das Staatsleben vgl. auch Kap. XIV u. XV.

15) Zu S. 187, S. 24. Eines der theoretischen Hauptwerke des Syndikalismus ist

Sorel: Les illusions du progrès, 2. Aufl., 1911. Zu den Hauptgedanken des Buches gehört der uns schon von anderer Seite her wohlbekannte Satz, daß die Demokratie zur Vernichtung der Größe und zur Herrschaft der Mittelmäßigkeit führt (vgl. den Appendix über grandeur et décadence, S. 287 ff.) und sich zudem durch Aufrichtung einer unvermeidlichen zentralistischen Autorität selbst illusorisch mache; deshalb müsse man jedes Band zwischen dem Volke und der Literatur des achtzehnten Jahrhunderts zerreißen, um die Gefahr seiner Verbürgerlichung abzuwenden (S. 286). Michels zeigt in seiner Kritik des Syndikalismus (a. a. O. S. 332 ff.) mit Recht, daß er noch weniger als die bisherige Demokratie die Führer entbehren könne. Natürlich würde ein neuer Ausbruch des revolutionären Radikalismus eine vernichtende Kritik der sozialliberalen Politik bedeuten. Vgl. hierüber Brentanos Vorträge über Syndikalismus und Lohnminimum 1913. Nach ihm machte die französische Theorie aus der Not der Syndikate, ihrer geringen Zahl von Mitgliedern und ihrer mangelhaften finanziellen Leistungsfähigkeit eine Tugend (S. 19). Deshalb leugnet er, daß der Syndikalismus in England Aussichten habe; vgl. über diese neuerdings viel diskutierte Frage auch den allerdings einseitigen Aufsatz von Ogden: Der Syndikalismus in England, Bd. XXXVII des Archivs für Sozialwissenschaft S. 424 ff. Daß die Prinzipien des Liberalismus zur Versöhnung der Klassen nicht ausreichen und daher eine neue Radikalisierung unter der Masse der Arbeiter psychologisch möglich und vielleicht sogar wahrscheinlich ist, haben wir bereits gesehen; und sicher hat in diesem Punkte jeder Liberalismus und so auch Brentano, der im übrigen hochverdiente Forscher, zu optimistisch geurteilt; er selbst gibt übrigens zu, daß auch unter den arbeitenden Klassen Deutschlands die Gärung im Wachsen begriffen ist, was er aber mit Unrecht nur aus der Verzweiflung über die gefestigte Gewalt des organisierten Kapitals erklärt (S. 26). Ich entnehme dem Vortrage die Notiz, daß Sorel inzwischen die Unmöglichkeit des Syndikalismus anerkannt hat und zur monarchistischen Partei übergetreten ist; wie oft ist doch dieser Entwicklungsgang vom extremsten Radikalismus zum extremsten Konservativismus seit den griechischen Denkern beschrieben worden, und wieviel öfters hat er sich nicht in der Praxis wiederholt! Über den Zusammenhang des Syndikalismus mit Bergsons Philosophie vgl. Kap. XIII, Anm. 13.

16) Zu S. 198 Z. 8. Über den stärkeren Schutz des richtig verstandenen Individualismus bei den Konservativen vgl. v. Below im Handbuch der Politik Bd. II, S. 7. Sehr interessant ist auch die Verdrießlichkeit der Altliberalen Englands über die neue Wendung zum Sozialstaat und der damit notwendig verbundenen Bürokratisierung; aus Abneigung gegen diese „Tyrannei" traten Lord Rosebery und andere Liberale zu den Konservativen über. Vgl. Levy, Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft 1912, S. 118 ff. Ein so radikaler Minister wie Lloyd George (vgl. seine unter dem Titel „Bessere Zeiten" ins Deutsche übersetzten Reden) wäre in Deutschland unmöglich. Grabowsky hat einen Versuch gemacht, einen Kulturkonservativismus zu gründen, der sich von dem herrschenden Prinzip dadurch unterscheiden will, daß er nicht mehr fanatisch orthodox und agrarisch ist. Aus der Antwort Röders (Kulturkonservativismus, Separatabdruck aus der „Deutschen Reichspost", Stuttgart 1911, daselbst sind Gr.'s Artikel abgedruckt) kann man ersehen, wie viel tiefer die Kulturauffassung der Konservativen ist als die der Liberalen, wie unversöhnlich sie aber auch der modernen Bildung gegenüberstehen, meint doch R., man könne nicht orthodox und agrarisch genug sein. Vgl. hierzu auch das interessante Material, das Stillich im ersten Bande seines schon erwähnten Buches: Die Konservativen 1909, gesammelt hat. Ich stimme durchaus den dort S. 181 ff. zitierten Kreuzzeitungsartikeln zu, die behaupten, die wahre Kultur könne nicht vom Reiche Gottes losgetrennt werden, Optimismus, Individualismus (soll heißen abstrakter J.) und Intellektualismus seien die verhängnisvollen Irrtümer unserer Zeit. Die Starrheit des konservativen Prinzips (über ihren Zusammenhang mit dem Luthertum vgl. Troeltsch, Geschichte der christlichen Religion, S. 490 f., 543, 549, 645 ff., 716 f.) lehnt indes die moderne Kultur ohne jeden Versuch einer innerlichen Überwindung äußerlich ab, ein Standpunkt, welcher der auf schematische Möglichkeiten beschränkten Politik nicht unangemessen ist, eben deshalb uns aber anzeigt, daß nunmehr endgültig eine dem staatlichen Leben überlegene Stufe des Weltgeistes erobert ist. Die Tatsache, daß es heute so manche Menschen gibt, die konservativ sein möchten „bis auf ein gewisses Etwas", ist nur ein Ausdruck der andern, daß wir die Grenzen des Rechts zum Selbstbewußtsein erhoben haben. Daß übrigens das Christentum in orthodoxer Gestalt zu unserm Leben nicht paßt und daher einer Umgestaltung bedarf, beweist der konservative

Dualismus zwischen Christlichkeit und kriegerischer Politik, der von jeher von den Gegnern mit Recht kritisiert worden ist. Auf einen Irrtum will ich übrigens noch aufmerksam machen, der in der politischen Diskussion eine erhebliche Rolle spielt: man bemüht sich (so auch Stillich S. 30 ff.), den Zusammenhang der theoretischen Überzeugungen mit dem Klasseninteresse darzutun. Aber abgesehen davon, daß der Kausalzusammenhang keineswegs notwendig nur materialistisch erklärt zu werden braucht, verwechselt solche Untersuchung, falls sie auf solche Weise die Rechtsfrage erledigen will, die kritische und genetische Methode; wie es sich auch mit der Entstehung des konservativen Programms und seiner religiösen „Ideologie" verhalten möge, so wird hierdurch das Problem seiner Gültigkeit gar nicht berührt. Infolge der politischen und religiösen Gegensätze in seinem eigenen Lager ist dem Protestantismus eine einheitlich volkstümliche Stellungnahme zur sozialen Frage nicht gelungen; trotz ihrer nur begrenzten Wirksamkeit sind jedoch die Verhandlungen der evangelisch-sozialen Kongresse zu einem wichtigen und nicht fortzudenkenden Faktor in unserer Kultur geworden. Sie enthalten in der Tat eine selbständige Auseinandersetzung des Protestantismus mit der modernen Welt; daß hierzu die Prinzipien erst gesucht werden müssen, ersieht man auch aus der Tatsache, daß die Orthodoxie schließlich fortblieb. Das im übrigen sehr verdienstvolle Buch von Traub, Ethik und Kapitalismus (2. Aufl. 1909), in dem die radikalere Richtung des Kongresses zum Ausdruck kommt, geht doch zu weit, wenn es (a. a. O. Seite 203) grundsätzlich die gesamte Verstaatlichung der Urproduktion fordert. Über die katholische Gesellschaftslehre und Sozialpolitik, deren Prinzipien die Enzyklika Rerum novarum von 1891 festgelegt hat, vgl. außer den Kap. VIII Anm. 11 genannten Autoren bes. noch Pesch, Liberalismus, Sozialismus und christliche Gesellschaftsordnung, 2. Aufl. Bd. I 1901 S. 62 ff.; ferner Cathrein, Der Sozialismus 9. Aufl. 1906. Auch im katholischen Lager ist wie im protestantischen ein Gegensatz zwischen einer mehr autoritären und mehr demokratischen Richtung vorhanden. Da ich zur Beurteilung nichts Neues hinzuzufügen habe, habe ich eine eingehendere Darstellung unterlassen und verweise im übrigen zur eingehenderen Kenntnis auch auf die zitierten Bücher von Zwiedeneck und G. Bäumer a. a. O. S. 318 ff. Hervorgehoben muß noch werden, daß die Staatsauffassung der protestantischen Konservativen und der Katholiken wesensverschieden ist, insofern diese im Staate nur den Verwalter der irdischen Wohlfahrt erkennen, was der konservative Standpunkt mit Recht leugnet; denn er hat durch Vermittlung des Staatskirchentums seine metaphysische Funktion erkannt.

17) Zu S. 194 Z. 4. Über Rodbertus' Bedeutung für die staatsbürgerliche Erziehung vgl. meinen Aufsatz: Die staatsbürgerliche Bedeutung von Karl Rodbertus, Die Tat, hrsg. von Horneffer, Jahrg. II S. 257 ff. Vgl. ferner zum Text Kerschensteiner, Staatsbürgerliche Erziehung 1910, S. 25. Auch Messer, (Das Problem der staatsbürgerlichen Erziehung 1912, S. 144 ff.) lehnt seinen Begriff als zu weit ab; daselbst eine vortreffliche historische Übersicht. Vgl. außerdem Rehm, Artikel Staatsbürgerliche Erziehung in dem von Elster hrsg. Wörterbuch der Volkswirtschaft, 3. Aufl. Bd. II 1911, S. 917 ff.

Zu Kapitel XI

1) Zu S. 194 Z. 37. Solchen Vorschlag hat Schomerus gemacht (Soziale Praxis Jahrg. XV S. 1034/36 1906). Über die wirtschaftliche Frauenfrage vgl. im übrigen den Artikel Weibliche Arbeit und Frauenfrage im Handwört. der Staatsw.[3] Bd. VIII S. 679 ff.

2) Zu S. 195 Z. 30. Nietzsche, Werke XIV S. 235. Über den Ursprung des Zarathustra-Wortes vgl. die Biographie von Nietzsches Schwester II, 2, 1904, S. 560 f.

3) Zu S. 195 Z. 40. Otto Weininger, Geschlecht und Charakter[5], 1905, S. 79 ff.

4) Zu S. 197 Z. 10. Heymans, Die Psychologie der Frauen, 1910 (Aus der Sammlung Die Psychologie in Einzeldarstellungen) weist mit Recht die viel verbreitete Meinung ab, als ob die Frauen unbewußter leben. Sein Resultat, das zugleich die den Umständen nach entfaltete Logik und Unlogik der Frauen klarlegt, ist insbesondere dies: „1. daß sehr stark gefühlsbetonte Motivvorstellungen bei den Frauen häufig die ganze Aufmerksamkeit auf sich ziehen und die weniger stark betonten nicht zum Wort gelangen lassen; 2. daß, wo mehrere Motivvorstellungen zu irgendwelcher Handlung zusammenwirken, dieselben nicht gesondert zu Bewußtsein gebracht und verglichen werden, sondern vielfach im Unbewußten ihren Kampf ausfechten und nur das Resultat derselben ans Licht gelangen lassen (S. 200 f.)."

5) Zu S. 199 Z. 2. Die Konflikte, die sich hieraus ergeben, schildert auf Grund langer Beobachtung Ida Kisker in ihrem Buche: Die Frauenarbeit in den Kontoren einer Großstadt (Leipzig), Ergänzungsheft III zum Archiv für Sozialwissenschaft, 1911, S. 158 ff.

6) Zu S. 200 Z. 8. Vgl. hierüber die höchst interessante Enquête von Adele Gerhard und Helene Simon: Mutterschaft und geistige Arbeit (2. unveränderte Aufl. 1908), die den im Text behaupteten Tatbestand mit einer erdrückenden Fülle an Material belegen.

7) Zu S. 201 Z. 29. Wilamowitz-Möllendorf in dem schon früher zitierten Aufsatz der „Kultur der Gegenwart" Teil II, Abteil. IV_1, S. 197).

8) Zu S. 204 Z. 6. Vgl. Simmel, Weibliche Kultur (Philosophische Kultur S. 278 ff.). In einem später geschriebenen Aufsatz der gleichen Sammlung „Das Relative und das Absolute im Geschlechtsprobleme" (S. 67 ff.) scheint Simmel der Frau die Fähigkeit zur Teilnahme an der objektiven Kultur überhaupt absprechen zu wollen. Die metaphysische Absolutheit der Geschlechter beruht nach ihm darauf, daß das männliche das Werden, die Sachlichkeit, das weibliche aber das Sein, die persönliche Geschlossenheit darstellt und beide ihre Bedeutung ohne Relation aufeinander besitzen. Die zitierte Stelle von G. Bäumer in ihrem Buche „Die Frau und das geistige Leben", 1910, S. 270. In einem soeben erschienenen Aufsatze (Die Frau und die objektive Kultur Logos IV, 1913, Heft 3 S. 328 ff.) wendet sich Marianne Weber gegen die Ansicht Simmels und dringt mit Recht auf größere Konkretheit. Dabei geht allerdings die Verfasserin allzusehr von der Meinung aus, daß bei einer absoluten Differenz der Geschlechter die heutige Kulturentwicklung sinnlos sein würde (vgl. z. B. S. 346 f.); warum sollte diese Annahme nicht zulässig sein? Doch ist es durchaus zutreffend, wenn sie wenigstens für einen Teil der Frauen objektive Interessiertheit und ihr entsprechende Aufgaben beansprucht; andererseits habe ich besonders betont, daß auch der Mann den Untergang in der reinen Sachlichkeit vermeiden muß. Ich sehe also hierin mit M. Weber nur relative Gegensätze, und für Simmels Metaphysik, die selbst nur gefühlsmäßig oder höchstens hypothetisch, aber nicht allgemeingültig über den Geschlechtergegensatz urteilt, haben wir jedenfalls keine positiven Argumente gefunden. Aber das Problematische der Frauenemanzipation ist damit nicht abgetan, sondern wird vielmehr durch die im Text geltend gemachten Erwägungen verstärkt. Wir dürfen vermuten, daß eine Emanzipationsbewegung in dem Umfange, der für unsere Zeit anders als für die Renaissance charakteristisch ist, nur in einer Zeit möglich geworden ist, in der überhaupt die abstrakte Sachlichkeit zur Vorherrschaft gelangte und die Genialität verdrängte. Doch damit greifen wir schon späteren Erörterungen vor. Natürlich ist dies nicht bloße Kausalanalyse, vielmehr gilt solche Kritik nur für denjenigen, der meine metaphysischen Maßstäbe teilt und also insbesondere von der Hoffnungslosigkeit des Realismus überzeugt ist, zu dessen Kritik es freilich eines Werturteils nicht bedarf.. Ohne solche Prinzipien können wir eben nach meiner Meinung so wenig wie über die bisher erörterten Probleme auch über die Frauenfrage ein endgültiges Urteil fällen. Wer z. B. als Realist einzelwissenschaftlichen Untersuchungen einen sehr hohen Wert beilegt, wird eine ganz andere Stellung einnehmen, da die Tatsachen jedenfalls beweisen, daß die Frauen — wenn auch relativ seltener als die Männer — sehr wohl Talent für die Wissenschaft besitzen; im übrigen ist ja auch hier sicher noch die Erziehung von Einfluß. Der zweite Einwand gegen die moderne Frauenbewegung entspringt der ausführlich geschilderten Einsicht in die notwendige Verflachung aller Aufklärung. Insbesondere ist mir nicht zweifelhaft, daß sich für den aufgeklärten Durchschnitt Mutterschaft und Menschenrechte wie Feuer und Wasser verhalten. Trotzdem haben wir, wie sich aus unseren allgemeinen Gedanken ergibt, kein Recht, die Frauenemanzipation überhaupt abzulehnen; sie teilt sehr wahrscheinlich das Schicksal unserer gesamten modernen Kultur, an ihrem realistischen Sinne zugrunde zu gehen, und deshalb ist die vertiefte Bildung der Frau Selbstzweck. Auf jeden Fall sollte man allerdings aufhören, von hier aus Hoffnungen für die Zukunft zu hegen.

9) Zu S. 204 Z. 18. Bäumer a. a. O. S. 89.

Zu Kapitel XII

1) Zu S. 206 Z. 9. Vgl. Bebel, Die Frau und der Sozialismus, 45. Aufl., S. 434.

2) Zu S. 206 Z. 37. Vgl. Ellis, der sich a. a. O. S. 39 gegen Zwangsmaßregeln ausspricht. Schade, daß auch dieses Buch die abstrakten internationalen Ideen der Aufklärung (bedingungslose Verherrlichung der Frauenemanzipation, Weltsprache, Abschaf-

fung des Krieges) verherrlicht; seinen Grund hat dies darin, daß diese Sozialhygiene die tieferen psychologischen Fragen und vor allem die metaphysischen Eigenarten der Kultur außer acht läßt. Vgl. auch Ribbert a. a. O. S. 172 ff., der gleichfalls meint, zurzeit sei ein gesetzliches Vorgehen noch nicht möglich.

3) Zu S. 208 Z. 15. Ich verweise insbesondere auf Julius Wolf, Der Geburtenrückgang. Die Rationalisierung des Sexuallebens in unserer Zeit, 1912.

4) Zu S. 208 Z. 35. Öfters wird die Meinung vertreten (so Gr. Meisel-Hess, Die sexuelle Krise, 1912, auch Hulda Maurenbrecher, Das Allzuweibliche, 1912), der Staat müsse schon deshalb die Berufsarbeit der Arbeit begünstigen, weil alsdann die Aussichten der Eheschließung weniger von den Geldinteressen bestimmt würden. Natürlich setzt diese Argumentation voraus und verlangt demnach auch, daß die Berufsarbeit in der Ehe fortgeführt wird. Wie hinsichtlich der Arbeiter, so vergißt der aufgeklärte Verstand auch für die Frauen nur zu leicht, daß schon Naturnotwendigkeiten der Verwirklichung der Menschenrechte entgegenstehen, mithin die Natur selbst schon auf den Vorrang der Pflicht vor dem Recht hinweist. Es bedeutet nach meinem Empfinden den Gipfelpunkt individualistischer Verirrung, wenn man es als Ideal hinstellt, daß selbst die Kinder vor der Berufsarbeit der Mutter zurücktreten und Fremden anvertraut werden sollen, woran alle Verherrlichung ihrer neuen wissenschaftlichen Schulung und staatlicher Aufsicht nichts ändern kann. Wie sehr unsere Frauenbewegung noch in der Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts steckt, erkennt man auch aus der noch zu häufigen naturrechtlichen Begründung und dem in bezug auf das Sexualproblem besonders verderblichen Optimismus, der immer zu einem verhängnisvollen Radikalismus führt. Ihn finden wir nicht nur in den Schriften Ellen Keys, die mit der ganzen Naivität und Weltfremdheit des Schwarmgeistes die „seelenvolle Sinnlichkeit" verherrlicht (Liebe und Ehe), sondern auch bei manchen deutschen Frauen. Vgl. das Sammelreferat: Ehe? Zur Reform der sexuellen Moral. Von H. Dohm u. a. Es ist doch einfach lächerlich, wenn H. Stöcker (daselbst S. 39) behauptet, die bisherige Sexualmoral habe die Frau nur als Sache behandelt; freilich wurde bisher nicht von ihren Persönlichkeitsrechten g e r e d e t. Wenn auch die Verfasserinnen sich gegen die freie Liebe erklären, so ist doch klar, daß mit der Verkündigung eines „Naturrechts auf Liebe und Mutterschaft", mit dem Anspruch, den zeitgenössischen Individualismus, „das Streben nach Freiheit und Genuß", zu teilen (65, 99, 89), die Aufrechterhaltung einer Kulturgemeinschaft unverträglich ist. Worin denn nun eigentlich die Sexualreform bestehen soll, habe ich übrigens aus dem Buche nicht ersehen können; die Begründung der neuen Ethik auf die Naturwissenschaft und naturnotwendige Entwicklungen (S. 55) sollte man doch wirklich aufgeben. Abgesehen von teilweise berechtigten Wünschen des Eherechts habe ich einen konkreten Sinn nur in der Forderung gefunden, der Staat müsse mit seinen Mitteln die freie Gattenwahl ermöglichen (A. Augsburg, S. 33)!

Die Funktion der Sitte ist es, eine kulturfördernde Regel aufzustellen, die im allgemeinen als verbindlich gilt. Ihr Wert wird nicht dadurch ausgeschlossen, daß auch sie dem persönlichen Eigenleben unangemessen ist, sind doch nur selten Persönlichkeiten vorhanden, denen — vom antiindividualistischen Standpunkt aus — Recht und Pflicht der Verletzung der Sitte zukommt. Dadurch, daß man jetzt jeder Frau ein einzigartiges Verhalten zubilligen möchte, untergräbt man nicht nur die Ehrfurcht, sondern auch die geschlechtliche Sittlichkeit selbst, die nicht für alle, wohl aber für fast alle in der mit persönlichen Opfern erkauften Unterordnung unter die Sitte besteht. Auch hier hat übrigens die rationalistische Lebensform eine Gegentendenz erzeugt, und zwar abermals wieder ein Extrem. In einer aristokratischen Gesellschaftsordnung, z. B. zur Zeit Goethes, herrschte auch für die Frauen eine freiere und natürlichere Geschlechtsmoral, während die moderne Heuchelei, was der aufgeklärte Verstand am wenigsten einzusehen vermag, in voller Stärke erst die Wirkung des Massenrationalismus ist, der (vgl. S. 114) auch aus der Konvention Ernst machen will. Es scheint, daß die Demokratisierung in einem großen differenzierten Lande — dieser Unterschied darf nicht übersehen werden — entweder zur Verwilderung oder zur Reaktion oder zu der nebengeordneten lügenhaften Herrschaft beider führt, die für den heutigen Zustand charakteristisch ist. Die Bedeutung der Sitte wird auch von der Mutterschutzbewegung durchaus verkannt. Die Ächtung der unehelichen Geburt durch die Gesellschaft ist einfach ihrem Schutzinstinkt entsprungen und hat die überwiegenden Vorteile, aber selbstverständlich auch die persönlichen Ungerechtigkeiten jeder Sitte. So gewiß es richtig ist, von den unehelichen Kindern den persönlichen Makel zu nehmen, so gefährlich ist ein Übermaß des Schutzes, weil es die psychischen und materiellen

Hemmnisse der unehelichen Empfängnis zu beseitigen droht. Der richtige Kern in der Forderung nach einer neuen Moral ist auch hier wieder die Tatsache, daß infolge der modernen Differenzierung des Antagonismus zwischen Staatsgesetz und individueller Eigentümlichkeit zu stark geworden ist, um noch in einer hinreichend großen Zahl von Fällen als gerecht empfunden zu werden. Da aber auch hier die herrschende Masse nur schematisch handelt und urteilt, so ergibt sich dieselbe Verfallserscheinung, die das politische Leben bietet, und die analoge erhöhte Abneigung mancher ausgezeichneter Individuen gegen die Bindungen der Ehe.

5) Zu S. 210 Z. 37. Merkwürdigerweise wird in den mir bekannten Werken zur Eugenik diese Gefahr stets übersehen. Nicht nur Galton wollte sie zur Religion machen, vgl. auch heute noch Ribbert a. a. O. S. 189ff. Ernsthaft „möglichst hochwertige" Kinder durch bewußte Organisation züchten wollen, was insbesondere das Ziel des „Mittgartbundes" ist, bedeutet dann, wenn dieser Gedanke wie heute von Verehrern des öffentlichen Lebens, Demokraten und Antimetaphysikern propagiert wird, den vollen Sieg des Schulmeistertums, d. h. des Philisters, der wähnt, daß ihm die Sorge für das Genie anvertraut sei, das er zudem bereits theoretisch geleugnet hat. Hierfür sind auch die Arbeiten Goldscheids charakteristisch, dessen Grundgedanke (Höherentwicklung und Menschenökonomie I 1911, Kulturperspektiven in Annalen der Natur- und Kulturphilosophie Bd. XII 1913), der Mensch sei wichtiger als das Sachgut, eine freundlich gemeinte Trivialität ist, als ob bisher die Nationalökonomen das Verteilungsproblem außer acht gelassen hätten. G.'s Forderung eines „Hauptbuches der Kultur", das alle Arbeitseffekte in richtige Relation zu den Nutzeffekten bringt, führt nur — denn hier kommt alles auf die praktischen Vorschläge an — zur Panarchie des Bürokratismus und ist, indem sie die Kultur als ein kaufmännisches Geschäft und entsprechend die Naturbeherrschung, die bloße Zivilisation als das Wichtigste ansieht, durch ihren Nützlichkeitseifer typische Herdenmoral, wie diese ja auch der von G. als „genial" gepriesene Ostwald verkündigt (vgl. hierzu Kap. XV). Im übrigen habe ich in diesem Kapitel auf eine umfassendere Auseinandersetzung mit der Literatur verzichtet, da die sexuelle Frage für meinen Zusammenhang zu unwesentlich ist und außerdem die Erörterungen ihrer Einzelheiten in mir fremde medizinische Probleme hineinführen würde. Ich verweise noch auf Forel, Die sexuelle Frage, 6. u. 7. Aufl., 1908 und Bloch, Das Sexualleben unserer Zeit, 4. Aufl., 1908. Ans diesem Grunde habe ich auch der Eugenik kein besonderes Kapitel eingeräumt.

Zu Kapitel XIII

1) Zu S. 213 Z. 11. Vgl. Haeckel, Die Welträtsel, Volksausgabe 1903, besonders S. 91ff., 19f.

2) Zu S. 213 Z. 17. Vgl. insbes. Külpes Vortrag auf dem letzten Psychologenkongreß, Internationale Monatsschrift, Juni 1912, Heft 9.

3) Zu S. 213 Z. 34. Charakteristisch hierfür ist Verworn: Die Grenzen der menschlichen Erkenntnis, 1908. Nachdem er das Denken zu Unrecht als assoziatives Erfahrungsprodukt erklärt hat, kommt er zu dem Ergebnis (S. 25), die Möglichkeit des Erkennens reiche so weit wie der Inhalt der Welt, denn es bestehe für uns kein prinzipielles Hindernis, mit jedem andern Bestandteile der Welt in Beziehung zu treten. Von Ostwalds Arbeiten kommt in diesem Zusammenhang hauptsächlich sein Buch: Die energetischen Grundlagen der Kulturwissenschaften, 1909, in Betracht. Es mag nun für bestimmte Zwecke ganz nützlich sein, auch die Kulturentwicklung energetisch zu verstehen als „die Bemühung, einerseits die Menge der verfügbaren Rohenergie tunlichst zu vermehren, andererseits das Güteverhältnis ihrer Umwandlung in Nutzenergie zu verbessern" (S. 24). Daß damit über das Wesen der Kultur, das sie von der Natur Unterscheidende, über die besonderen Inhalte der Energieumwandlungen nichts ausgemacht ist, sollte selbstverständlich sein. Auch Ostwalds einleitende Übersicht zu seiner „Philosophie der Werte", 1913, beweist, daß ihm das Verständnis des philosophischen Wertproblems abgeht. Die philosophische Unfähigkeit des naturwissenschaftlichen Monismus zeigt sich eben am deutlichsten in der Unfähigkeit, reales und ideales Sein zu unterscheiden.

4) Zu S. 216 Z. 36. Ritschl, Theologie und Metaphysik, 1881, S. 9. Gerade Aristoteles wertet seinen Gott so, daß er ihn als reine Form, die sich nur selbst denkt, über alle Stofflichkeit hinaushebt, und ist somit am weitesten davon entfernt, Natur und Geist zu identifizieren. Vgl. zur Kritik dieses Standpunktes die Erörterungen bei Messer, Einführung in die Erkenntnistheorie S. 164ff., der besonders an dem Beispiel des

Ritschleaners Herrmann die Halbheit dieses Standpunktes so völlig treffend dargetan hat, daß sich jede weitere Polemik erübrigt.

5) Zu S. 219 Z. 32. Vgl. Leibnizens Theodizee (übrigens eines der ungenießbarsten Bücher, die ich kenne) in der Ausgabe der Philosoph. Bibliothek, 1879, bes. S. 113 ff.

6) Zu S. 220 Z. 37. Vgl. über diese Fragen besonders Windelband, Über Willensfreiheit, 1904.

7) Zu S. 221 Z. 28. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Bd. II S. 158 ff. Vgl. Kap. VI Anm. 5.

8) Zu S. 221 Z. 41. Jede Stufe enthält dabei das Eine unteilbar ganz und ist deshalb der mystischen Selbstaufhebung fähig. Dasjenige also, was der geniale Mensch auf Grund angeborener und äußerer Bedingungen aus sich selbst zu machen imstande ist, ist in diesen nicht genügend enthalten, sondern weist bereits auf eine metaphysische Freiheit hin, die dem Historiker wie alle Gegebenheit einfach ein Faktum ist. Der empirische Kausalzusammenhang wird hierdurch allerdings beschränkt, aber nicht mehr als durch die Tatsache, daß auch sonst selbständige irreduzible Gesetzmäßigkeiten vorhanden sind.

9) Zu S. 223 Z. 32. Vgl. vor allem James, Der Pragmatismus, deutsch 1908, S. 174 ff. Der Wille zum Glauben, deutsch mit einem Geleitwort von Paulsen, 1899, S. 1 ff. Daß Paulsen dem Pragmatismus zustimmen konnte, beweist den modernen Mangel an Unterschiedsempfindlichkeit besonders deutlich.

10) Zu S. 223 Z. 39. Vgl. Natorp, Die Religion innerhalb der Grenzen der Humanität.

11) Zu S. 224 Z. 26. Vgl. eines der vielen Bücher Euckens, besonders: Der Wahrheitsgehalt der Religion, 3. Aufl., 1911; Hauptfragen der Religionsphilosophie, 1912. Sein Geistesleben enthält nicht das politisch-nationale Leben.

12) Zu S. 225 Z. 6. Troeltsch, Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft, 1905, bes. S. 49; Logos und Mythos in Theologie und Religionsphilosophie Bd. IV, 1913, Heft 1 S. 8 ff., bes. S. 32. (Vgl. auch Gesammelte Schriften Bd. II, 1913). Die Polemik Wobbermius (Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie 1913) erübrigt sich, da beide prinzipiell auf dem Standpunkt der Erlebniswahrheit stehen. Vgl. auch den schönen Vortrag von Alfred Weber, Religion und Kultur, 1912, der sehr feinsinnig die vielen Enttäuschungen des modernen Menschen aufzählt. Sein Lösungsversuch, die Apotheose des Arbeitsglückes und der absoluten Forderung (S. 35 ff.) dürfte ihn wohl selbst nicht befriedigen.

13) Zu S. 225 Z. 37. Bergsons Methode und Metaphysik lernt man am besten kennen durch seine „Einführung in die Metaphysik" und „Schöpferische Entwicklung" (deutsch 1912). Seine ausgesprochene Absicht ist einfach diese, die Entwicklungslehre zu verallgemeinern und zur intuitiven Gewißheit zu erheben. Nichts scheint mir interessanter und charakteristischer für unsere Zeit als der außerordentliche Beifall, den der Jude Bergson fand. In ihm überwindet sich allerdings der abstrakte Rationalismus des Judentums, dessen Höchstes die Werkheiligkeit ist, aber so, daß diese Überwindung auf der Stufe der bloßen Negation stehen bleibt. Denn Bergson feiert nur die unbestimmte Entwicklung; die Persönlichkeit, ein Selbstwert hat bei ihm keine Stelle. Vgl. auch unsere früheren Ausführungen über den Gegensatz zwischen Eckehart und Spinoza. Es ist außerordentlich interessant, daß der früher besprochene revolutionäre Syndikalismus an Bergson anknüpft. Während der Marxismus infolge seiner Verwandlung des metaphysischen in das soziale Leben ein Mißverständnis der Hegelschen Philosophie ist, wird der Syndikalismus durch die Prinzipien Bergsons trotz seines Einspruchs (vgl. Goldstein, Bergson und die Sozialwissenschaft, Archiv für Sozialwissenschaft Bd. 31 1910) glänzend gerechtfertigt, da er allerdings etwas von jeder überlieferten Gesellschaftsordnung total Verschiedenes erstrebt. Der neue Mythos, dem der Syndikalist vertraut (vgl. Sorel Reflexions sur la violence 2. Aufl. 1910) ist nur ein Sonderfall des von Bergson systematisierten unkritischen Erwartungsgefühls, dessen Herkunft wir S. 103 erläutert haben,

14) Zu S. 226 Z. 21. Vgl. Wundt, System der Philosophie, bes. Bd. I Schluß und Elemente der Völkerpsychologie, 1913, S. 465 ff.

15) Zu S. 227 Z. 7. Vgl. außer Hartmann, Das religiöse Bewußtsein der Menschheit, 1882, Die Krisis des Christentums in der modernen Theologie, 1880, die Arbeiten seiner Schüler, insbesondere die Aufsätze von Drews, Die verschiedenen Arten des Monismus und Schuchen, Monismus und Dualismus in dem von Drews herausg. Sammelwerk, Der Monismus Bd. I.

Zu Kapitel XIV.

1) Zu S. 229 Z. 21. Harnack, Das Wesen des Christentums, vgl. in der Ausgabe 1908 bes. S. 167 ff. Zur Kritik seiner Methode Troeltsch in den schon zitierten Aufsätzen der „Christlichen Welt“; jetzt auch in den Gesammelten Schriften Bd. II. Vgl. auch Harnack, Das doppelte Evangelium im Neuen Testament (Aus Wissenschaft und Leben Bd. II S. 215 ff.).

2) Zu S. 230 Z. 7. Vgl. Scheler, Über Ressentiment und moralisches Werturteil. Sonderabdruck aus der Zeitschrift für Pathopsychologie Bd. I S. 21 ff.

3) Zu S. 230 Z. 34. Ich gebe gern zu, daß die Plötzlichkeit dieser Lösung ein laienhaftes Durchhauen des gordischen Knotens ist. Aber ich fürchte, daß uns die außerordentliche Mannigfaltigkeit der Jesusinterpretationen (vgl. hierüber Weinel, Jesus im neunzehnten Jahrhundert und die am Schlusse der soeben erschienenen dritten Ausgabe angeführte Literatur) überhaupt keine andere Wahl läßt.

4) Zu S. 231 Z. 7. Sohm, Kirchenrecht Bd. I, 1892 (8. Abt. des Systematischen Handbuchs der deutschen Rechtswissenschaft); vgl. derselbe, Das Wesen des Katholizismus, 2. Abdr., 1912.

5) Zu S. 232 Z. 8. Man gelangt also nicht zum Resultate, wenn man mit Ehrhard, Katholisches Christentum und moderne Kultur (Bd. VI der Sammlung Kultur und Katholizismus) die Vereinbarkeit der modernen Kultur mit dem Katholizismus darlegen will, ohne seinen Rechtsgrund selbst in den Mittelpunkt der Erörterung zu stellen. Unter moderner Kultur kann man ein dreifaches verstehen: die unbestimmte Summe aller in der Gegenwart vorhandener Merkmale, sodann ihren wirksamsten Faktor und schließlich ihr Wesen. Die Untersuchung der Kultur im Sinne der beiden ersten Definitionen führt immer nur zu Kausalanalysen, erst die dritte ermöglicht ein Ergebnis, wie es Ehrhard haben will, aber infolge seiner Umgehung der Wertfrage gar nicht gewinnen kann. Ohne vorausgehende Maßstäbe der Beurteilung überhaupt hat der ganze Streit keinen Sinn. Teilt man die katholische Weltanschauung, dann — aber nur dann — wird man z. B. Schell recht geben, der den Katholizismus als Prinzip des Fortschrittes preist (Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts, 7. Aufl., 1899).

6) Zu S. 234 Z. 39. Aus dem Nachweis des Zirkels in der Begründung der Autorität folgt mithin die Unbeweisbarkeit des Katholizismus; aus der Feststellung, daß das Wesen der modernen Kultur in der absoluten Freiheit des Selbstbewußtseins besteht, folgt außerdem seine besondere Unvereinbarkeit mit dem modernen Leben, d. h. seinem durch apriorische Maßstäbe erkannten Wesen. Darin haben also die katholischen Schriftsteller durchaus recht, wenn sie behaupten, der Historiker ordne die Tatsachen in Abhängigkeit von seiner philosophischen Weltanschauung; so Ehrhard, Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert, 2. u. 3. Aufl. 1912, S. 297 und v. Hertling, Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft, 1899, S. 97. Eben deshalb kommt alles auf die absolut freie Unabhängigkeit in der Begründung der Autorität an, die jedoch, wie wir gezeigt haben, notwendig nicht zum Ziele gelangen kann. Erst so erhalten wir auch eine befriedigende Lösung der viel diskutierten Frage nach dem Verhältnis zwischen katholischer Religion und Wissenschaft. Wie im politisch-rechtlichen Leben, so bringt uns auch hier die Anerkennung der Selbständigkeit jeder Disziplin „auf ihrem Gebiete“ nicht im mindesten weiter, da das Problem erst bei den stets vorhandenen Grenzfragen Bedeutung gewinnt. Die katholischen Schriftsteller (vgl. die genannten) pflegen dabei als vermeintliche Analogie zu der kirchlichen Autorität die Unmöglichkeit absoluter Voraussetzungslosigkeit alles Denkens und das notwendige Vertrauen der Gelehrten auf fremde nichtgeprüfte Arbeit heranzuziehen. Indes sollte es doch selbstverständlich sein, daß die Selbstgewißheit der Denkgesetze und die praktische Unvermeidlichkeit, fremde Ergebnisse zu benutzen, mit einer unfehlbaren Autorität, die keineswegs Selbstevidentes lehrt, schlechterdings gar nichts zu tun hat (vgl. auch Messer a. a. O. S. 155 ff., der sich nur den Nachweis hat entgehen lassen, was überhaupt denkbarerweise bei der Begründung der Unfehlbarkeit herauskommen kann). Alle Versicherungen des Katholiken, seine Religion sei mit der Wissenschaft verträglich, weil die Autorität ja selbst die Wahrheit lehre, sind deshalb nur Versicherungen. Vgl. z. B. Ehrhards folgenden Satz: „Keiner der Grundfaktoren der modernen Zeit steht in einem inneren und absoluten Gegensatze zur modernen Kirche, sobald einerseits die wesentlichen Grundsätze des Katholizismus, andererseits die Grenzen erwogen werden, innerhalb welcher jene Grundfaktoren selbst eine innere Berechtigung besitzen“ (a. a. O. S. 323). Statt dessen könnte man viel einfacher sagen: Der Katholizismus hat recht, weil er recht hat.

Ich füge noch einige kritische Bemerkungen über das genannte Werk „Religion, Christentum, Kirche" 1911—13 hinzu. Natürlich stimme ich manchen Betrachtungen der katholischen Autoren zu, so insbesondere ihrer Kritik des subjektiven Idealismus, des Subjektivismus überhaupt und des Naturalismns und ihrer ungünstigen Einschätzung aller religionslosen Kultur. Hier sind um so entschiedener die unüberbrückbaren Gegensätze zu betonen. Vgl. aus dem ersten Bande Mausbach, Die Religion und das moderne Seelenleben. Er wehrt sich insbesondere gegen den Vorwurf des Zirkels und behauptet, unabhängig von der Autorität ihren Rechtsgrund in der Bibel gefunden zu haben (S. 95), aber er selbst muß zugestehen — und damit ist auf eine Begründung der Unfehlbarkeit im Prinzip verzichtet —: „Die für die Offenbarung sprechenden natürlichen Gründe tragen eben nicht unmittelbar die Glaubensgewißheit, sie wirken unmittelbar auf das Gewissen und den sittlichen Willensentschluß, der dem Glauben vorangeht und mit dem eine neue selbständige Art des Fürwahrhaltens beginnt" (S. 104). Es ist in der Tat nichts weiter als eine angemaßte Behauptung, wenn M. den Glauben als „einen übernatürlichen Tugendakt" darlegt und zugleich verkündigt, nur die katholische Kirche gebe eine absolut sichere Auskunft über Gott, Christus und Jenseits. „Man kann der Autorität auch glauben, daß sie Autorität ist" (S. 102). Im übrigen macht Mausbach ähnliche Gründe geltend, wie wir sie schon soeben zurückgewiesen haben. Die Gottesbeweise rechtfertigt Esser: Gott und die Welt, Bd. I, S. 137 ff. Er beweist Gott aus den Tatsachen der Natur und des Seelenlebens. Die theistische Erklärung der ersteren ist Aufgabe des Kontingenz- und des Ursachenbeweises; hinzu kommen Beweise aus der Gesetzmäßigkeit und Zielstrebigkeit und den Daten des Lebens. Ich habe schon mit Text ausgeführt, warum wir auf solche Weise keineswegs zu einem sicheren Ergebnis kommen. Nur die begriffliche Unrichtigkeit will ich noch zurückweisen, die die Spuren der alten analytischen Kausaltheorie aufweist: „Das Höhere", sagt Esser, „kann nicht aus dem Niederen, das Vollkommene nicht aus dem Unvollkommenen als seiner Ursache entstehen. . . . Theoretisch wird dieses Prinzip, das ja nur der Ausdruck für das vernünftige kausale Denken selbst ist, allgemein anerkannt" (S. 159). Es faßt sogar alle Gottesbeweise zusammen! Ich fürchte, es steht schlecht mit einer Begründung, die sich, wie ich vermute, auf ein Prinzip stützt, das sonst keine Anhänger findet. „Höheres" und „Niederes" sind ohne Begründung des objektiven Idealismus Wertprädikate, die wir erst in das Kausalgeschehen hineintragen, das deshalb auch ohne Rücksicht auf sie seinen Verlauf nimmt. Die Beweise aus den Tatsachen des Seelenlebens sind der noetische und der moralische. „Es gibt einen Gott, weil es eine Wahrheit gibt" (229). Denn durch ihn sei erst die Übereinstimmung zwischen Erkenntnis und Gegenstand, zwischen Geisteswelt und Außenwelt gesichert (S. 228 f.). Daß hier noch ein Problem vorliegt, ist ja auch meine Meinung; nur kann der dualistische Theismus die Frage nicht lösen, weil er einen Widerspruch enthält. Daß der Ursprung des Sittengesetzes in einer Ursache „von gleicher Größe", also nur im persönlichen Gott, liegen könne (S. 235), verrät uns gleichfalls die analytische Kausaltheorie (vgl. Descartes' Gottesbeweis); die Absolutheit des Sittengesetzes, von der auch ich überzeugt bin, kann ebenso gut aus der Autonomie des metaphysisch-absoluten Subjektes herstammen. Ebenso falsch ist die Behauptung: „Wird das Absolute in ein Werdendes umgewandelt, so hat es den Charakter des Absoluten verloren" (S. 272). Es mag dies für den evolutionistischen Monismus zutreffen, den Esser mit Recht bekämpft; es gilt nicht für das zeitlose Werden, das sich selbst Gesetz, mithin absolut ist. Mit der von uns im Text eingehend erörterten Antinomie beschäftigt sich Esser am wenigsten und bringt hier nur einen Abschnitt: Die göttliche Vorsehung und das Übel (S. 294 f.), in dem die Sünde, das eigentliche Übel, auf die Freiheit des Menschen zurückgeführt wird; aber „entschieden ist der Kampf, ehe er begann", Gott werde auch durch den Mißbrauch des freien Willens nicht überrascht. Die hier verborgenen unlösbaren Schwierigkeiten werden dann wohl mit dem praktischen Grunde abgetan, der überhaupt in dem ganzen Werke eine wichtige Rolle spielt, eine Weltanschauung, die dem leidenden Menschen nichts zu sagen habe, sinke in sich zusammen; eben das Problem des Leidens fordere Gott, der den Ausgleich herbeiführt. Damit ist keine befriedigende Antwort erteilt, so wenig wie uns Pohles Darlegungen genügen können, nach denen die Offenbarung mit Rücksicht auf die Aufrechterhaltung des Glaubens und das Verständnis der Massen notwendig war (S. 391 ff.).

Zur Bibeltextkritik, über deren Stand ich nicht urteilen kann, vgl. aus dem II. Bande Tillmann „Quellen des Lebens Jesu", der den liberalen Protestantismus dogmatische Leugnung der Wunder vorwirft (bes. S. 72 ff.). Gerade wenn der Katholizis-

mus recht hat, durch sein Auswahlprinzip die geschichtlichen Vorgänge zu ordnen, wird er auch eine schon vor der Quellenanalyse vorhandene Stellungnahme zu der Wunderfrage andern Forschern zubilligen müssen. Aus dem III. Bande ist für uns besonders wichtig Mausbach: Die Kirche und die moderne Kultur. Abermals finde ich in dem polemischen Teil manche Gedanken, die unsere Kritik ähnlich ausgesprochen hat; so wendet sich Mausbach mit Recht gegen die Einseitigkeit der Reflexion und des Individualismus (S. 76 ff.). Wieder wird die Autorität theoretisch durch den uns wohl bekannten Zirkelschluß begründet, der deshalb auch abermals „die den Glaubensakt durchwaltende Gnade" (S. 97) zu Hilfe nehmen muß und sodann durch die praktischen Notwendigkeiten gerechtfertigt wird. Gerade dem Theismus widerspricht aber die Skepsis am meisten: „Der optimistische Trost, daß die Wahrheit stets durch sich selbst zum Siege kommt, wird durch die traurige Wirklichkeit des Weltlaufs schlagend widerlegt" (S. 99). Man muß aufs schärfste unterscheiden zwischen einem logisch genügend begründeten Ergebnis, zu dem der einzelne freilich nur auf Grund der ihm verliehenen Gnade gelangt — so ist unsere metaphysische Ableitung gemeint — und einem Wahrscheinlichkeitsbeweis, der durch die Gnade zur Gewißheit erhoben wird. Handelt es sich dazu im letzteren Falle um ein Dogma, dessen Unfehlbarkeit keine Wahrscheinlichkeit Genüge tut, so fordert alsdann die Logik den Fortgang zum modernistischen Bekenntnis, das mithin aus den immanenten Tendenzen der Apologetik selbst entspringt, es sei nur die Gnade, mithin subjektive Gewißheit, durch welche die als objektiv erlebte Wahrheit eingesehen werde. Die Aufdeckung dieses Zusammenhangs wird nicht beeinträchtigt, sondern umgekehrt bestätigt, wenn man sich an das Absperrungs- und Überwachungssystem erinnert, das die Encyklika pascendi gegen den Modernismus angeordnet hat, — zugleich ein ausgezeichnetes Beispiel der Unversöhnbarkeit römischen und germanischen Geistes. Übrigens ist der Eid wider den Modernismus, wie insbesondere auch Verweyen gezeigt hat (Philosophie und Theologie im Mittelalter, 1911), nur eine logische Konsequenz aus den katholischen Prinzipien, da die Kirche eben die Grenzabsteckung zwischen Glauben und Wissen vollzieht. Der Protestantismus sollte sich, soweit nicht direkt staatliche Angelegenheiten berührt werden, über die zunehmende Engherzigkeit des Katholizismus nur freuen. Dieser braucht sich freilich, was die äußere Machtstellung anlangt, über seine Zukunft im Zeitalter der Massen keine Sorgen zu machen. Noch ein kurzes Wort zur Rechtfertigung meiner Behauptung, die kirchliche Autorität verbiete das Eigenleben. Natürlich läßt auch sie Raum für echte Individualitäten, besonders im Mittelalter, aber immer nur — dies ist der wesentliche Unterschied zu unserem Persönlichkeitsideal — innerhalb bestimmter Voraussetzungen. Harnack (Protestantismus und Katholizismus in Deutschland, Aus Wissenschaft und Leben, Bd. I, S. 227 ff.) betont mit Recht manches Gemeinsame zwischen beiden Konfessionen. Sein Ergebnis, es beständen wohl gewisse Unterschiede, aber keine solchen, die eine innere Gemeinschaft unmöglich machten (S. 231), war aber nur dadurch möglich, daß er den unüberbrückbaren Gegensatz zwischen Autorität und Freiheit ignorierte; daher denn auch seine für den Katholiken unannehmbare Forderung, die „politische Religion" zu bekämpfen.

7) Zu S. 238 Z. 20. So Troeltsch, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, 2. Aufl., 1912, S. 92 ff., bes. S. 146; Eucken: Können wir noch Christen sein? 1911.

8) Zu S. 239 Z. 2. Alle Gegner des Christentums haben, wie mir scheint, vor allem aus der scharfsinnigen Kritik E. v. Hartmanns, Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft, 1874, gelernt.

9) Zu S. 239 Z. 14. Wundt, Völkerpsychologie III, 3, 1909, S. 765 f. Vgl. den ganzen Abschnitt über Gegenwart und Zukunft der Religion S. 755 ff.

10) Zu S. 240 Z. 14. So Häckel am Schlusse seines Vortrages: Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft (in vielen Auflagen).

11) Zu S. 240 Z. 40. Diese Tatsachen scheint mir Sell in seinem zur „Verständigung" geschriebenen Buche „Positive" und „Moderne" (1910) weit zu unterschätzen.

12) Zu S. 241 Z. 35. Vgl. Jatho, Fröhlicher Glaube, in mehreren Auflagen; Der ewig kommende Gott; Zur Freiheit seid Ihr berufen, 1913. Besonders aus dem zweiten Buche vgl. S. 145 ff. das Bekenntnis zu der „erlösenden Kraft fortschreitender Menschwerdung des verborgenen Gottes" (S. 152). Vgl. auch meinen Aufsatz: Der Fall Jatho vom Standpunkte der Religionsphilosophie, Christliche Freiheit, Jahrg. 1911 S. 213 f. und Verweyen, Christentum und Pantheismus, Die Tat, Jahrg. IV S. 57 ff.

13) Zu S. 243 Z. 2. Vgl. Traubs unermüdliche Erweckung der Gottesgesinnung

in den Gesammelten Andachten, Ich suchte Dich Gott. 4 u. 5. Taus. 1913, besonders S. 73 f. u. 129 f. Vgl. auch seine vorzüglichen Vorträge Monismus und Protestantismus 1913. Indem Traub das realwissenschaftliche Weltbild und die Sozialethik ablehnt und die Religion auf ein objektives Wertbewußtsein gründet, beweist er den unüberbrückbaren Gegensatz, der ihn vom Monismus trennt; die Rechtfertigung durch die Kantische Philosophie kann ich freilich nicht teilen. Es ist keineswegs gleichgültig, wie Maurenbrecher in der Diskussion entgegenhielt (nach dem Bericht im Monistischen Jahrhundert Jahrg. II Heft 3), ob man das Ewig-Eine Energie, Gott, X, Müller oder Schultze nennt.

14) Zu S. 243 Z. 7. Paul de Lagarde, Deutsche Schriften, 4. Auflage 1903, S. 75. Vgl. seinen feinen Sinn für das Konkrete S. 141.

15) Zu S. 243 Z. 6. Vgl. Kalthoff, Religiöse Weltanschauung, 1903 u. Zukunftsideale (Nachgelassene Predigten) 1907.

16) Zu S. 243 Z. 32. Arthur Bonus, Zur religiösen Krisis, bisher 3 Bände: Bd. I, Zur Germanisierung des Christentums; Bd. III Religiöse Spannungen; Bd. IV Vom neuen Mythos, 1911 u. 1912. In Bonus' Verachtung der Wissenschaft verbirgt sich der wohlbekannte Theologenhochmut; der Begriff der rechnenden Gesetzesdisziplin, die er ihr unterschiebt, ist falsch; vgl. auch „wissenschaftliche Albernheiten wie Substanz, erste Ursache . . ." (bes. IV 17, 49, 106). Die neue Religion ist aber trotzdem wissenschaftlich beeinflußt; vgl. über die religiöse Funktion des Darwinismus insbes. Bd. I S. 32 ff. Es ist nicht zu verwundern, wenn dem Verächter der Wissenschaft das Mißgeschick passiert, Bd. III 137 das Verhältnis der Konfessionen zur Wissenschaft nahezu auf den Kopf zu stellen. Doch das sind vielleicht gleichgültige Einzelheiten. Wichtiger ist, daß Bonus überhaupt den Naturalismus nicht überwindet. Der uns wohlbekannte Irrtum der Aufklärung, die Identifizierung der Überindividualität mit dem sozialen Leben verrät sich in dem Gedanken, die moderne Bewegung zum Weltfrieden, zur Organisierung der Gesamtmenschheit sei „der praktische Ausfluß der mystischen Idee von der Menschheit als dem zusammenhängenden Leib eines gemeinsamen geistigen Lebens" (IV 36). Gar sehr empfindlich ist unser moderner Theologe gegen Begriffe wie Schuld, Sünde, Vergebung, Gnade (S. 53); es handle sich immer nur um eine Schuld gegen uns selbst (74). Aber das höhere Leben, das uns Bonus verspricht, ist nur gesteigertes Natursein. Wie Bergson lehnt er die Zeitlosigkeit ab; was aber dann als seine Mystik übrigbleibt, ist in Wahrheit eine Verzerrung. Vollends seine Art, das mystische Erlebnis der Zeitlosigkeit psychologisch zu erklären III 216 f., ist so philiströs, das uns jede Hoffnung auf eine Zukunft der Kultur, die sich auf die aufgeklärte Masse stützt, genommen wird. Trotzdem soll nicht bestritten werden, daß auch Bonus gelegentlich echt empfindet, wenn er die Notwendigkeit geltend macht, den Standpunkt der abstrakten Wissenschaft überhaupt zu überschreiten und wenn er gegen den dualistischen Theismus die Selbständigkeit des Menschen ausspielt; vgl. die schönen Worte „zur Verdeutschung der Frömmigkeit" Bd. I, S. 66. Aber das gemeinsame Negative muß zurücktreten, wenn das Positive wesensverschieden ist.

17) Zu S. 243 Z. 39. Campbell, Die neue Theologie (deutsch 1910 mit einer Einführung von Traub). Echt mystisch empfindet C., wenn er in dem zeitlichen Weltall die Selbstverwirklichung des Absoluten sieht. „Mein Gott ist mein tieferes Selbst und auch deines. Er ist das Selbst des Weltalls und ist sich alles dessen bewußt, was darin vorgeht. Er täuscht sich nie und wird nie getäuscht. Der ganze kosmische Prozeß ist eine lange Inkarnation, ein Auferstehen des Göttlichen, das wieder in sich selbst zurückkehrt" (29). Vgl. auch die Deutung der Sünde als Selbstsucht, die Erörterung der Voraussetzungen der Naturwissenschaften, die Betonung der Notwendigkeit des Opfers (bes. 43, 71, 98 ff.). Aber es ist falsch, das Opfer allein im Dienst für andere zu sehen, und der Rückfall in die soziale Schicht, den die Verknüpfung mit dem Kollektivismus anzeigt, — auf dem Wege über die soziale Einheit sollen wir zur Einheit mit Gott gelangen 193 ff. — kann nur dem metaphysischen Erlebnis Abbruch tun.

18) Zu S. 245 Z. 12. Vgl. Tolstois Sämtliche Werke, 1. Reihe, Sozialethische Schriften: Meine Beichte; Mein Glaube; Was sollen wir denn tun?; Das Reich Gottes ist inwendig in Euch oder das Christentum als eine neue Lebensauffassung, nicht als mystische Lehre; Religiös-ethische Flugschriften. So beschreibt Tolstoi seine Errettung: „Das Leben des gesamten arbeitenden Volkes, der ganzen Menschheit, die das Leben schafft, stand aber vor mir in seiner wahren Bedeutung. Ich hatte erkannt, das ist das Leben selbst" (Bd. I, S. 98). Über den Gottesbegriff vgl. bes. Aufruf an die Menschheit Bd. XI, 1 S. 70 ff., über die praktischen Vorschläge Moderne Sklaven 109 f. So wenig Tolstoi

der metaphysische Sinn fehlt, wenn er die Religion als die Beziehung des Menschen zum Unendlichen verkündigt, so ist sein Endergebnis doch schließlich nur die Förderung der sozialen Wohlfahrt, des Glückes, nach dem Maßstab, man solle dem Übel nicht widerstehen und das, was man selbst nicht für sich wünsche, auch nicht andern tun (Was ist Religion? in XI, 1). Die schlechthin erhabene Größe, die Tolstoi, dem Menschen und Künstler, zukommt, wird durch diese Kritik natürlich nicht berührt. In bezug auf den Menschen dürfen wir sogar sagen, daß das Ringen seiner ungeheueren Kraft mit der praktischen Unmöglichkeit, auch nur persönlich nach seinem Ideal zu leben, die größte Tragödie unserer Zeit darstellt; unmittelbar vor seinem Tode ist sie allen offenbar geworden.

19) Zu S. 245 Z. 23. Vgl. aus Kierkegaards Gesamtwerken bes. Bd. V, Der Begriff der Angst (deutsch bei Diedrichs 1912).

Zu Kapitel XV.

1) Zu S. 246 Z. 11. Vgl. Ostwalds Monistische Sonntagspredigten und seine Aufsätze in seiner Zeitschrift „Das zwanzigste Jahrhundert". Mit diesem Monismus ist auch keine Kunst verträglich, die auf der Selbständigkeit der Form beruht, mithin deren metaphysische Bedeutung voraussetzt. Wie praktisch die Zugehörigkeit zum Monismus auch einen begabten Künstler herunterbringt, dafür ist ein Beweis das geschmacklose „Oratorium" von Eulenberg, Dädalus und Ikarus. Man nehme die Erläuterungen Ostwalds im Theaterprogramm des Düsseldorfer Schauspielhauses hinzu und man wird erkennen, daß auch die philiströse Nützlichkeitskunst der alten Aufklärung sich zu erneuern beginnt.

2) Zu S. 248 Z. 21. Ansichten wie sie z. B. einer der Begründer dieser Gesellschaft Gizycki (Vorlesungen über soziale Ethik, 2. Aufl. 1895) in kritikloser Bewunderung der Arbeiter- und Frauenbewegung ausgesprochen, haben wir heute gründlich als irrtümlich erkannt. Eine der jüngsten Gründungen der Aufklärung ist der „Internationale Orden für Ethik und Kultur", der laut Statuten die Ideale der Arbeit, Erkenntnis und Menschenliebe pflegt (vgl. die von Forel und Hammerschlag herausgegebenen „Nachrichten" des Bundes). Es ist wirklich unerlaubt, daß die Behauptung von einer naturwissenschaftlichen Begründung der Ethik immer wiederkehrt. Forels programmatische Erklärungen (vgl. seinen Aufsatz; Die Befreiung des Denkens und der soziale Fortschritt, Julinummer 1912) sind typisch für eine abstrakte Aufklärung.

3) Zu S. 249 Z. 17. Die Weltanschauung Richard Wagners lernen wir am besten kennen durch seine Schrift: Religion und Kunst, Sämtliche Schriften 6. Aufl., Bd. IX, S. 211 ff. (einschließlich der wichtigen Nachträge).

4) Zu S. 249 Z. 26. „Rembrandt als Erzieher", dessen anonymer Verfasser Langbehn hieß, erschien mit dem bekannten ungeheueren Erfolge 1890. Hier wird der Professor sogar als deutsche Nationalkrankheit bezeichnet (49. Aufl. 1909, S. 101). Alle Wissenschaft sei unvornehm (S. 40), ihr einziger Sinn sei, Werturteile zu fällen; nach dem wissenschaftlichen Zeitalter müsse nunmehr das künstlerische oder naiv-bewußte beginnen (S 70). Das wichtigste aller Probleme ist die vollkommene Versöhnung von Geist und Sinnlichkeit. „Volle Sinnlichkeit ohne eine Spur von Gemeinheit ist immer vornehm" (S. 40 f.) Wenn auch Geburts- und Geistesaristokratie zusammengehören, so gilt es doch jetzt eine neue Rangordnung, eine Adelspartei im höheren Sinne (41, 354) zu gewinnen. Wie wahr und treffend ist nicht auch der Satz: „Vielleicht würde eine Mystik der reinen Vernunft noch mehr bedeuten als eine Kritik der reinen Vernunft" (S. 95). Aber unkundig, daß diese Leistung schon von Hegel vollbracht worden ist, den er als Typus des Gelehrten ablehnt (S. 278), feiert er Swedenborg, den magischen Verzerrer der Mystik, und will noch mehr unerforscht lassen als Goethe (S. 298). Es ist auffallend, wie sehr diese Ansichten denen Nietzsches verwandt sind; vgl. auch die fast wörtlich übereinstimmende Kritik R. Wagners, S. 276 ff. Nach Gurlitts Nekrolog in der „Zukunft" vom 18. Dezember 1909 war Langbehn mit Nietzsches Werken bekannt. Eine Abhängigkeit Langbehns ist also wahrscheinlich, wodurch natürlich die Selbständigkeit seines Urteils nicht aufgehoben wird, liegt doch eine solche Kritik des Rationalismus gleichsam in der Luft, sobald seine schädlichen Wirkungen allzu deutlich werden. Vgl. auch Anm. 20 Schluß.

5) Zu S. 249 Z. 39. Über Nietzsches Bedeutung in persönlicher Hinsicht vgl. auch den schönen Vortrag von Oehler, Nietzsche als Bildner der Persönlichkeit. 1910.

6) Zu S. 252 Z. 41. Ich gebe zu der bisherigen Interpretation keine Belegstellen, weil ihr Inhalt nichts belangvolles Neues bringt; vgl. Bd. VII u. VIII der Gesamtwerke.

7) Zu S. 253 Z. 7. Ich habe schon früher hierauf hingewiesen (in meinem Aufsatze Nietzsche und die soziale Frage, Archiv für Sozialwissenschaft Bd. XXXI Heft 3 S. 779 ff.), und habe meine These jetzt durch Prüfung der Neubearbeitung des bisherigen XV. Nachlaßbandes (jetzt Bd. XV u. XVI) bestätigt gefunden.

8) Zu S. 253 Z. 31. Nietzsches sämtliche Werke XV² 443, VIII 206.

9) Zu S. 254 Z. 12. Werke VII 117 f., 245 f., 432, VIII 90, VII 381, 482, 441.

10) Zu S. 255 Z. 12. Über die Datierung Werke XVI 480; XVI 178, 362, 383, 303, XV 226, XVI 302, 306, 337, 345, XV 434, 157, 325, 146, XVI 300 f., XV 403.

11) Zu S. 255 Z. 30. Werke XII 417, XVI 306.

12) Zu S. 256 Z. 24. Werke XVI 298 ff., 93, XV 223, XVI 397, 340 f.

13) Zu S. 257 Z. 36. Werke XVI 362, 380, 340, 372, 380, 391.

14) Zu S. 259 Z. 28. Zur Erkenntnis dieses Zusammenhanges dient vor allem der schon früher zitierte außerordentlich interessante Aufsatz Schelers „Über Ressentiment und moralisches Werturteil". Er meint, die christlichen Werte seien zwar einer Umdeutung in die Ressentimentwerte ungemein leicht zugänglich und würden auch häufig so gefaßt, der Kern der christlichen Ethik sei dagegen nicht aus dem Boden des Ressentiments erwachsen, das erst in der modernen sozialen Bewegung zur bestimmenden Kraft geworden und die geltende Moral umgestaltet habe (S. 20). Die christliche Liebe wurzle in dem Vertrauen auf die durch Gott verbürgte unendliche Kraft des Lebens, während die moderne Menschenliebe verdrängter Gotteshaß und Vaterlandshaß sei (57, 59). Deshalb sei der Antihumanismus Nietzsche mit der echten christlichen Moral gemeinsam (65). Die modernen Ideale seien dagegen dem Ressentiment entsprungen: Die ausschließliche Wertung des Selbsterarbeiteten und Erworbenen, die Subjektivierung der Werte, die Erhebung des Nützlichkeitswertes über den Lebenswert überhaupt (S. 70 ff.). Ich halte diese Deutung unserer geschichtlichen Entwicklung für im Ganzen durchaus zutreffend, nur über die Verteilung des Ressentiments bin ich insofern anderer Meinung, als mir Scheler die neuzeitliche Entwicklung zu ungünstig und die katholische Kirche zu günstig zu beurteilen scheint, deutet er doch die Wirksamkeit des Ressentiments in ihr nur an. Und doch liegt die Annahme sehr nahe, daß insbesondere auch ihre neueste Entwicklung ganz und gar unter dem Einfluß eines solchen Instinktes steht: man denke nur an das durch die letzte Enzyklika angeordnete Spionagesystem, dessen Einrichtung — vgl. auch Anm. 6 zu Kap. XIV die katholischen Urteile des praktischen Pessimismus — von aller Zuversicht auf die unendliche Kraft des göttlichen Lebens am meisten entfernt ist und sehr wohl entsprechend auf einen verdrängten Autonomiehaß zurückgeführt werden könnte. Wie aus verschiedenen Instinkten dieselbe äußere christliche Erscheinung entstehen konnte, so ist auch die Aufklärung verschiedenen Motiven entsprungen; insbesondere spielt bei ihr das objektiv-wissenschaftliche Interesse eine bedeutende Rolle; und in der Art und Weise, wie der metaphysische Idealismus die Aufklärung überwindet und aufbewahrt, ist sicher gar kein Ressentiment gewesen. Die Ideale der Freiheit und Gleichheit waren zum Teil eine berechtigte Notwehr gegen das entartete ancien régime, wie die neuen Ideen ein sachliches Recht gegen den alten Glauben ins Feld führten (man darf doch wirklich nicht behaupten — so Scheler S. 80 —, daß die Ausschaltung der Offenbarung eine Leistung des Ressentiments ist). Was aber die moderne Sozialpolitik anlangt, so ist sie zunächst einfach durch die Notwendigkeiten der wirtschaftlichen Umgestaltung aufgegeben. Allerdings ist die abstrakte Humanität, insbesondere aber das Nützlichkeitsideal, Herdenmoral, und das letztere ist häufig durch das Ressentiment verursacht worden, obschon ebenso häufig zu seiner Erklärung eine ursprüngliche kleinbürgerliche Gesinnung ausreichen dürfte. Unser Text hat das, was ich an Schelers Behauptung für berechtigt halte, in Kürze auszudrücken gesucht. Zur Kritik der Meinung, die im Urchristentum eine soziale Bewegung sieht, vgl. auch Harnack. Aus Wissenschaft und Leben Bd. II S. 253 ff. und Troeltsch, Die Soziallehren usw. S. 15 ff. Über eine Mitwirkung des Ressentiments bei der Entstehung des Kapitalismus vgl. die Notiz bei Sombart Der Bourgeois S. 439 f.

15) Zu S. 259 Z. 33. Engels, Herrn Eugens Dührings Umwälzung der Wissenschaft 5 Aufl. S. 100

16) Zu S. 260 Z. 17. Schon Simmel hat darauf hingewiesen, daß die Moral der Vornehmheit durch ihre Bindung an die äußere Rangordnung zerbreche, weil das individuelle Leben damit anzeige, daß es nicht aus eigenen Gesetzen leben könne (Schopenhauer und Nietzsche 1907 S. 230). Wir müssen diesen Konflikt verstehen durch den ständigen Dualismus zwischen Nietzsches naturalistischem und metaphysischen

Lebensbegriff. Simmel würdigt nur den letzteren, Richter in seinem Nietzsche-Buch (2. Aufl. 1909) nur den ersteren.

17) Zu S. 265 Z. 8. Vgl. außer den regelmäßigen Beiträgen Horneffers in der „Tat" bes. auch seine Bücher: Das klassische Ideal (mit seinem Bruder zusammen 1906); daselbst über Die künftige Religion 1908 ff. Hier findet der Leser die Belege für die obige Darstellung S. 312 ff.; vgl. ferner derselbe Vom starken Leben 1912, (bes. 64, 73). Bezüglich der Interpretation des Christentums, soweit sie Nietzsche folgt, verweise ich auf das Vorhergehende. Das letztgenannte Buch ist eine zweite Auflage eines früheren; ich möchte bezweifeln, ob H. jetzt noch den richtigen Satz aufrecht erhält: „Alle sozialen Tugenden sind Diener der persönlichen Tugend" (S. 27). Zur Würdigung der heidnisch-religiösen Bewegung von seiten der Gelehrten vgl. den schönen Vortrag von Immisch, Das Erbe der Alten. Sein Wert und seine Wirkung in der Gegenwart 1911 (Über Horneffer S. 14).

18) Zu S. 266 Z. 41. Maurenbrecher, Das Leid 1912. Vgl. bes. 7, 15 f., 11.

19) Zu S. 267 Z. 40. Maurenbrecher a. a. O. 22, 13, 84, 135, 105, 182 ff. So dankenswert es auch ist, wenn M. die neue Ethik nicht wie Ostwald auf die Nützlichkeit, sondern auf den Heroismus gründen will, so hängt doch dessen Wert — ganz abgesehen von dem praktisch unzulänglichen Optimismus M.'s — von der Gültigkeit der Ziele ab, die sich der Held vom Standpunkte der monistischen Aufklärung überhaupt noch stellen kann; und sie sind keine andern als die von uns im Schlußwort zusammengefaßten.

20) Zu S. 270 Z. 21. Försters Autorität und Freiheit 1910 ist das Buch eines typischen Romantikers, der vor den Ausschweifungen des Subjektivismus zerbrochen ist und sich deshalb nach der gebundenen Einheitskultur des Mittelalters zurücksehnt. Aus den ungünstigen Wirkungen des Individualismus, die zu konstatieren nicht schwer ist, folgert Förster ohne weiteres „die Unzulänglichkeit und Unhaltbarkeit des bloßen Individualismus auch in der Interpretation der religiösen Überlieferung" (67). „Wer die Form preisgibt, der verflüchtigt auch den Geist" (71), wobei dann Form gleich zur Autorität wird. Es ist wirklich eine unerlaubte Naivität, über die sich nach dem Vorangegangenen eine Diskussion erübrigt, wenn uns F. glauben machen will: „Würde sich der Intellekt ganz gewissenhaft auf sein eigenstes Gebiet beschränken, so wäre ein grundsätzlicher Konflikt mit dem Prinzip der kirchlichen Autorität völlig ausgeschlossen" (76). Die Kirche verlange nicht ein Opfer des Intellekts, sondern der Arroganz (86)! Auch der Tadel Försters über „die verhängnisvolle Einschränkung des Geistes der Universalität" in der heutigen Kirche (127 ff.) kann das Urteil nicht verhindern, daß sein Buch durchaus unwissenschaftlich und sentimental ist, seine einzige Legitimation aus praktischen Bedürfnissen gewinnt und deshalb nur ein interessantes Symptom unserer Zeit ist. Mit einem ähnlichen Dilettantismus, aber einem anders gewandten Ergebnis hat jüngst Chatterton-Hill das gleiche Problem erörtert (Individuum und Staat 1913). Theoretisch begeht er die uns wohlbekannte Verwechselung von Soziologie und Kulturwissenschaft. Daraus nämlich, daß die Kultur die Ausbildung der zwischen dem einzelnen und der Gesellschaft bestehenden Verhältnisse voraussetze, schließt er, der Endzweck der Kultur sei immer der gleiche, die Unterordnung des Individuums und der individuellen Interessen unter die Gesellschaft: auf solche Weise sei ein allgemeingültiger Maßstab zur Beurteilung eines Kulturzustandes gewonnen, da die Grundbedingungen der Vergesellschaftung immer dieselben seien (6 f). In Wirklichkeit hat man aber nur ein Kriterium kausalanalytischer Art gewonnen, nach dem es möglich ist, die Dauerhaftigkeit des Aggregats abzuschätzen. Dass aber in ihr der höchste Wert enthalten ist, müßte erst bewiesen werden und widerspricht jedenfalls unserm metaphysisch begründeten Auswahlprinzip. Es ist geschichtlich einfach falsch, daß die genialen Leistungen notwendig ein geordnetes Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft voraussetzen (S. 14). Nicht immer, aber sehr häufig finden sie gerade in einer Gesellschaft statt, deren Auflösung begonnen hat und die sich daher selbst als Übergangsepoche empfindet. Falsch ist auch seine Auffassung des Naturmenschen als eines wilden Tieres sowie seine Theorie des individuellen Denkens, es sei analytisch und gründe sich nur auf Erfahrung (11, 64). Wie bei allen Romantikern, so erscheint auch bei Ch. die Religion als das soziale einigende Band, das aus praktischen Gründen notwendig ist; der sachliche Gehalt der Religion kümmert ihn nicht, sie muß eben um ihren Zweck zu erreichen, total irrational sein, „jenseits der Logik und Erfahrung" (60) liegen. Mit Wärme setzt er nun auseinander, wie der Differenzierung und Verwirtschaftlichung, die der moderne Rationalismus in unserer Kultur verursacht habe, das Bedürfnis nach neuer Integration entgegentrete; ein dritter Faktor in der modernen

Kultur sei dann „das höhere Verständnis für die Notwendigkeit einer Trennung der beiden Gebiete des Relativen und Absoluten...eine Abgrenzung der Gebiete der Wissenschaft und Religion" (125). Aber trotz aller Klagen über „den großen verhängnisvollen Zwiespalt, welcher durch Calvin und Luther geschaffen wurde" (147 f.) weiß doch der Verfasser, daß eine Wiederaufrichtung der kirchlichen Autorität zu unsicher ist. So tritt in der modernen Welt an ihre Stelle der Patriotismus (S. 140 ff.). Abgesehen von dieser letzten Meinung unterscheidet sich Ch. von der alten Romantik nur dadurch, daß sein Ergebnis ausschließlich das reflektierte Produkt praktischer Erwägungen ist, während bei seinen Vorgängern doch wenigstens ästhetische und auch religiöse Motive mitbeteiligt waren; von Saint-Simon und Comte scheidet ihn sein Agnostizismus, während jene die Religion gerade in Einklang mit der Wissenschaft setzen wollten. Mit dieser Gleichgültigkeit gegen die sachliche Bedeutung von Wissenschaft und Religion und der Ignorierung der von hier entspringenden Verursachungen hängt es zusammen, wenn Ch. den Anteil des ökonomischen und intellektuellen Rationalismus an der modernen Zersetzung ganz falsch einschätzt. Die Wissenschaft fördert die Anarchie nicht erst dadurch, wie Ch. meint (S. 43), daß sie sich in den Dienst der Wirtschaft stellt, sondern weil die auflösenden Tendenzen des Kapitalismus infolge der gleichzeitigen Fortschritte der Wissenschaft und vor allem des bewußten Lebens überhaupt keine innere Hemmnisse finden, weil die sachlichen Spannungen des geistigen Lebens für das Verständnis des in Masse verwandelten Volkes zu stark geworden sind, deshalb ist zuletzt ein Untergang unvermeidlich. Unter ihm verstehe ich aber das Erlöschen schöpferischer Kraft, das auch dann vorhanden ist, wenn nach Ch.s Wunsch die Reaktion siegt und die Dauerhaftigkeit des Aggregats größere Aussichten erhält Als Einwand gegen den modernen Patriotismus haben wir schon geltend gemacht, daß er wenigstens zu einem großen Teile kulturpolitisch unfruchtbar ist. Und schließlich müssen wir noch gegen Ch. einwenden, was schon im 7. Kapitel gegen Nietzsche gesagt wurde: es ist ein Widerspruch, mit Bewußtheit die Herrschaft des Irrationalen herbeiführen zu wollen, vielmehr würde die allgemeine Anerkennung der Kausalanalyse Ch.s nur über die sachlichen Mängel des bisher instinktiv geglaubten Ideals aufklären und so das Gegenteil seiner Absichten erreicht werden. Übrigens sind Ch.s sämtliche Gedanken, wie ihm natürlich wohl bekannt ist, nicht originell; die gleiche Auffassung hat schon Kidd (Soziale Evolution, 1895, bes. S. 55 ff., 91 ff.) begründet. Von ihm unterscheidet sich Ch. mit Recht dadurch, daß er den unbegreiflichen Optimismus Kidds ablehnt, der wirklich in der modernen Gesellschaft als Folge der religiösen Erziehung eine ungeheuere Summe altruistischer Gefühle vorhanden glaubt und deshalb von der kommenden Demokratie außerordentliche Fortschritte erwartet (sein Programm, unter allen Umständen den Daseinskampf unter gleichen Bedingungen durchsetzen zu wollen, ist viel zu abstrakt).

Zu dem gleichen Thema vgl. auch die Beiträge des Berliner Großindustriellen Walter Rathenau, Zur Kritik der Zeit, 1912, und Die Mechanik des Geistes, 1913. Rathenau schildert sehr eingehend und fein den Mechanisierungsprozeß der modernen Gesellschaft, aber er gibt ein falsches Bild, weil nur die Mechanisierung zur Sprache kommt und alles übrige ausfällt. Vor allem erkennt man auch hier das gefährliche Spiel des großstädtischen Subjektivismus mit der Reaktion, wenn R. ganz wie die Romantiker und die zuletzt erwähnten Männer auf dem Wege zum Katholizismus und in falscher Idealisierung der Geschichte befangen die Klage erhebt, als der Staat Toleranz zu üben und „das Verbrechen der Nebenreligion" zu ignorieren begonnen habe, da sei der Stützpunkt vom Überirdischen ins Utilitarische verlegt worden (Zur Kr. d. Z. S. 69). Gewiß gehören Rathenaus Bücher zu dem Besten der nun einmal unvermeidlich scheinenden Sehnsuchtsliteratur; gerade deshalb beweisen sie ihre enge Grenze. Wie dürftig ist doch die Lösung, die dieser unbestimmte Idealismus „der Sehnsucht unserer Zeit" gibt. „Es wird nichts geschehen, als daß die Menschheit unter dem Druck und Drang der Mechanisierung, der Unfreiheit, des fruchtlosen Kampfes, die Hemmnisse zur Seite schleudern wird, die auf dem Wachstum ihrer Seele lasten. Das wird geschehen nicht durch Grübeln und Denken, sondern durch freies Begreifen und Erleben." Dann beginnt das Reich der Seele, der Liebe, das Reich Gottes (a. a. O. S. 149 ff.). Trotz seiner Gegnerschaft zum Intellektualismus kann natürlich auch R. die gegenständliche Bestimmung nicht entbehren. Über die historischen und psychologischen Ergebnisse, die seine intuitive Methode gegen die Fachwissenschaft ausspielt, wollen wir lieber schweigen. Somit scheint wirklich wie vor hundert Jahren aus protestantischem und jüdischem Lager eine starke Bewegung zur Reaktion und zum Katholizismus begonnen

zu haben; ihre Ursache liegt darin, daß der betreffende einzelne oder nach seinem Urteil die Masse der Menschen die Spannungen des modernen Kulturlebens nicht zu ertragen vermögen. Vgl. dazu auch die Notiz Gurlitts in dem erwähnten Aufsatz der „Zukunft", daß der „Rembrandt-Deutsche" bald nach Veröffentlichung seines Buches zum Katholizismus übertrat, ein schönes Beispiel für die Zukunft, die uns der unbestimmte Idealismus bietet.

21) Zu S. 270 Z. 25. Da es mir nicht auf die einzelnen Tatsachen, sondern auf die Kritik der modernen Kultur ankommt, so habe ich Mitteilungen über die gegenwärtige Verbreitung der religiösen Bekenntnisse unterlassen und verweise in dieser Hinsicht auf den Aufsatz von Troeltsch, Religion (Das Jahr 1913, S. 533 ff.). Eine kurze Bemerkung noch über den Okkultismus, der sich ja auch als Lösung der modernen Kulturprobleme ausgibt. Ich bin auf ihn nicht eingegangen, weil ich die von ihm behaupteten wunderbaren Tatsachen nicht nachprüfen kann. Wie es sich aber auch mit ihnen verhalten möge, so muß doch jedenfalls die Überordnung des vernünftigen Selbstbewußtseins festgehalten werden, — geben doch selbst die Spiritisten zu, daß noch niemals ein Geist etwas metaphysisch Wesentliches ausgeplaudert habe. Aus dem gleichen Grunde kann ich auch mit der Theosophie nichts anfangen.

Zu Kapitel XVI

1) Zu S. 271 Z. 28. Die neuerdings vielbeliebte Scheidung zwischen Ästhetik und Kunstwissenschaft ist zwar aus Gründen der Arbeitsteilung zweckmäßig, aber sachlich ebenso unhaltbar wie die Identifizierung der Philologie mit der Literaturgeschichte, die nur dazu verleitet, über dem exakt feststellbaren Unwesentlichen das durch Werturteile bestimmte Wesentliche zu ignorieren. Eine höchst erfreuliche Reaktion hiergegen ist das schöne Buch von Gundolf, Shakespeare und der deutsche Geist 1911; die durch Nietzsche uud Bergson bestimmten Auswahlprinzipien des Verfassers (die Shakespearesche Wertung des Daseins als solches) kann ich freilich für unsere Zeit nicht mehr anerkennen.

2) Zu S. 273 Z. 2. Das gleiche gilt für Schopenhauer. Vgl. auch das Urteil Fiedlers über Schopenhauer bei Konnerth, Die Kunsttheorie Konrad Fiedlers, 1909, S. 159 f.

3) Zu S. 273 Z. 14. Vgl. Coellen, Die moderne Malerei, 1912, S. 12 ff.

4) Zu S. 275 Z. 22. Vgl. Muthesius, Kultur und Kunst, 1904.

5) Zu S. 277 Z. 2. Ich verweise auf das angeführte Buch von Muthesius und die Veröffentlichungen des Deutschen Werkbundes, unter denen der Jahresband 1912, Die Durchgeistigung der deutschen Arbeit, hervorragt. Besonders Naumann hat sich in dieser Hinsicht große Verdienste erworben. Zur Theorie und Praxis der Qualitätsarbeit vgl. auch den Aufsatz von Wolff, Qualitätsarbeit, Conrads Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik, 3. Folge Bd. 43, 1912, S. 231 ff. Gegen meine Bemerkung über den Zusammenhang dieser Kunst mit dem modernen Rationalismus wende man nicht den richtigen Satz ein, die Architektur des Mittelalters und der Renaissance könne nicht auf solche Weise erklärt werden. Diese Kunst ist allerdings auch Zweckkunst, insofern sie aus der sachlichen Entsprechung und zwar zu einem religiösen Erleben oder einem empirischen Gewaltwillen hervorgeht; solche Übereinstimmung zu finden, d. h. das Innere räumlich auszudrücken und zu vergegenständlichen, ist Sache des Stilgefühls überhaupt, das in solcher Hinsicht in der Gegenwart durch den Rationalismus sicher nicht vergrößert worden ist. Die moderne Kunst ist in der besprochenen Schicht Zweckkunst, die zugleich Angemessenheit an Gebrauchsgegenstände, an die Zweckmäßigkeit = Nützlichkeit ist, freilich in dieser Verdoppelung zwecklos ist und deshalb echte Schönheitswerte hat.

6) Zu S. 278 Z. 1. Vgl. Weisbach, Der Impressionismus Bd. II, 1911, bes. S. 110 und 127.

7) Zu S. 278 Z. 22. Man muß also trotz der Gemeinsamkeiten zwischen Impressionismus im engeren Sinne, dem es nur auf das Momentane ankommt, und Naturalismus unterscheiden. Vgl. über Meunier und Rodin und des letzteren Gegensatz zu Michelangelo den ausgezeichneten Aufsatz von Simmel, Philosophische Kultur S. 185 ff. Das Urteil Rodins über die Griechen in den Gesprächen des Künstlers (Die Kunst, 1913, S. 161).

8) Zu S. 278 Z. 34. Coellen a. a. O. S. 39 ff.

9) Zu S. 279 Z. 10. Vgl. Weisbach a. a. O. Bd. II S. 283.

10) Zu S. 279 Z. 27. Daß die Kunstform Marées' nicht die einzig mögliche ist, darauf weist uns auch die Unrichtigkeit der Kunsttheorie seines Freundes Fiedler hin.

Sie folgt dem von uns in Wissenschaft und Leben stets bekämpften subjektiven Idealismus Kants und ist deshalb bei der Abstraktion stehen geblieben. Die erkenntnistheoretischen Irrtümer dieses Standpunktes wollen wir nicht noch einmal kritisieren; sie gipfeln in dem uns wohlbekannten Satze, geistige Tätigkeit abgesehen von einem Objekt und ein Objekt abgesehen von einer geistigen Tätigkeit seien unverständliche Worte (Über den Ursprung der künstlerischen Tätigkeit, Schriften über Kunst, hrsg. von Konnerth Bd. I, 1913, S. 218). Fiedler findet sein Kunstprinzip einfach dadurch, daß ihm die Mangelhaftigkeit der sinnlichen Anschauung (im Kantischen Sinne) die Notwendigkeit einer neuen Sichtbarkeit beweist; diese Aufgabe erfüllt die bildende Kunst (bes. S. 242 ff.). So erhält sie vollkommene Unabhängigkeit von allen sonstigen Kulturgebieten und Fortschritten, den absoluten Wert, daß in ihr das menschliche Bewußtsein zu den höchsten Graden seiner Entwicklungsfähigkeit gelangt ist (S. 363 ff., 367). Abgesehen davon, daß diese Theorie nur für die bildenden Künste zutreffen könnte und dunkel bleibt, was das doch offenbar vorhandene Gemeinsame zwischen ihr und der Kunst überhaupt ist, abgesehen ferner davon, daß die Kunst ihr besonderes Recht nur negativ gewinnt, aus dem an anderer Stelle vorhandenen Mangel, muß F. von seinem abstrakten Prinzip her zu dem Irrtum gelangen, an den uns mit anderer Begründung das klassizistische Vorurteil gewöhnt hat, in der Kunst käme es nur auf das Können, nicht aber auf das Wollen an (S. 303). Daß man auf solche Weise den Reichtum der künstlerischen Entwicklung nicht würdigen und verstehen kann, wie denn auch diese Meinung dem objektiven oder konkreten Idealismus widerspricht, hat besonders eindringlich Worringer, Formprobleme der Gothik 3. Aufl., 1912, gezeigt. Fiedlers kunsttheoretisches Hauptverdienst besteht in dem, was dem subjektiven und objektiven Idealismus gemeinsam ist, der Bekämpfung der Ansicht, daß die Kunst Kultus des Gefühls, mithin nichts weiter als Genuß ist (passim gegen den Impressionismus). Vgl. auch das schon genannte Buch des Riehlschülers Konnerth, der als Kantianer Fiedler die Befreiung von der metaphysischen Ästhetik nachrühmt.

11) Zu S. 280 Z. 13. Vgl. Hegel, Gesamtwerke Bd. X S. 14f.

12) Zu S. 282 Z. 6. Ich möchte noch einmal betonen, daß die letzten Erörterungen nur ganz hypothetisch gemeint sind, wie denn überhaupt eine Kritik der modernen Kunst nicht nur dadurch erschwert wird, daß hier alles im Werden begriffen ist, sondern auch schon wegen des erläuterten irrationalen Charakters aller Kunst niemals gänzlich befriedigen kann. Aus der Literatur zur Rechtfertigung der jüngsten Entwicklung erwähne ich insbesondere noch das schon zitierte Buch von Coellen, dem ich hier aus den im Text erläuterten Gründen nicht folgen kann, ferner die verwandten Gedanken in: Das neue Bild, Veröffentlichung der Neuen Künstlervereinigung München. Text von Otto Fischer, 1913. Aus Worringers angeführtem Buche mag man ersehen, wie sehr das Weltgefühl durch die individualistische „Verbürgerlichung" der Kunst seit der Renaissance zurückgedrängt worden ist. Einen besonders interessanten Versuch gibt Burger, Cézanne und Hodler, 1913, ein Buch, aus dem ich über den Zusammenhang zwischen deutscher und französischer Kunst manches gelernt habe. Vortrefflich ist seine Unterscheidung zwischen Erscheinungs- und Bildzusammenhang (passim), die freilich in der besonderen Deutung zu sehr im subjektiven Idealismus befangen bleibt. Picasso findet nicht, wie Burger a. a. O. S. 129 meint, ein Analogon in Kants Persönlichkeit, sondern ist anders als das Extrem des Impressionismus, der Futurismus, der subjektiven Synthese der Vorstellungen gerade entgegengesetzt. Freilich sind diese Zusammenhänge insofern wenig diskutabel, als Kants Theorie, die die objektive Gesetzmäßigkeit an ein Subjekt bindet, eine unhaltbare Mittelstellung zwischen Positivismus und objektivem Idealismus einnimmt. Die Kunstkritik muß aber, was B. nicht tut, zwischen den Bestrebungen, die diesen beiden entgegengesetzten Richtungen folgen, streng unterscheiden. Überhaupt fehlt es Burger an einem sicheren Maßstab der Kritik, worunter insbesondere auch seine allgemeinen Ausführungen (Kulturprobleme der Gegenwart im Lichte der Kunst S. 169 ff.) leiden. Über die Rückkehr zum Mittelalter haben wir uns schon im Texte geäußert. Das interessante Buch von Hamann, „Der Impressionismus in Kunst und Leben", 1907, scheint mir die impressionistische Kunst, die als Alterserscheinung gekennzeichnet wird, doch zu ungünstig zu beurteilen und ist im übrigen bereits durch die Tatsachen überholt; seine allgemeine Kulturkritik bleibt dafür um so beherzigenswerter, und wie sehr ich mit dem Schlußgedanken des Verfassers: „Mehr Hegel" einverstanden bin, brauche ich nicht mehr zu beweisen. Lamprecht kann, um auch ihn schon an dieser nicht ganz passenden Stelle im Zusammenhang zu erwähnen, mit seinen Mitteln der jüngsten Entwicklung überhaupt nicht ge-

recht werden; denn wofern wir sie überhaupt würdigen wollen, bedeutet sie gerade eine Widerlegung seiner Meinung, daß das geschichtliche Leben sich ausschließlich psychologisch verstehen lasse; die Tatsache, daß gerade er häufig die Analogie des modernen Ornaments zur primitiven Kunst hervorgehoben hat, kann hieran nichts ändern. Die allgemeine Formel: zunehmende Intensität des Psychischen muß den Impressionismus, insbesondere den Neoimpressionismus, als Vollendung ansehen, weil diese Kunst allerdings Lamprechts Lebensanschauung entspricht, d. h. psychologistisch ist (vgl. Zur jüngsten deutschen Vergangenheit Bd. I, 1905). Die gesetzeswissenschaftliche psychologische Geschichtsauffassung ist Aufklärung in dem von uns stets verstandenen Sinne der Leugnung des metaphysischen Lebens; so stimmt seine Kunstbetrachtung genau zusammen mit der Meinung, Kern aller Geisteswissenschaft sei historische Soziologie, die Psychologie sei Grundlage der Erkenntnistheorie, die soziale Frage sei die wichtigste unserer Zeit (Bd. I S. 440 ff.). Wenn Lamprecht trotzdem über die moderne künstlerische Entwicklung viele feinsinnige und interessante Urteile fällt, so geschieht dies nicht infolge, sondern trotz seiner Methode. Sie hat aber z. B. verschuldet, daß L. keinen selbständigen Formbegriff kennt (S. 82 ff.), sie läßt ihn behaupten, das psychische Motiv der Kontrapunktik Bachs sei eine Regung nach rein physikalischer Auffassung der Töne, Marées' Kunst sei Naturalismus, seinem Inhalte nach zu größeren Gedächtnisgruppen zusammengefaßt (S. 28, 149), und Mörike, der gewiß nicht „reizsame" Dichter, mußte sogar ignoriert werden!

Ich verweise noch auf das sehr interessante Werk von Hausenstein, Der nackte Mensch, 1913. Er will eine soziologische Ästhetik auf Grund der materialistischen Geschichtsauffassung geben. Doch erkennt er im Gegensatz zu Taine, dem Begründer der Milieutheorie (Philosophie der Kunst, deutsch 1866) die Selbständigkeit des Formbegriffs durchaus an (bes. 5, 18); es soll der Einfluß des gesellschaftlichen Lebens auf die Form untersucht werden. Hinsichtlich der Möglichkeit einer begrifflichen Geschichtsauffassung verweise ich auf die früheren Betrachtungen; was die Abhängigkeit von der Ökonomie anlangt, so wird sie leicht durch die allgemeinere Tatsache des gesellschaftlichen Seins verdeckt. Natürlich bestehen aber Zusammenhänge der gesamten geistigen und wirtschaftlichen Kultur, und deshalb gelingen H. auf solche Weise manche feine Bemerkungen, die jedoch durchaus nicht das alleinige Recht der begrifflichen, geschweige denn der materialistischen Geschichtsauffassung beweisen können. Vielmehr fehlt es umgekehrt in diesem System vollkommen an einem logischen Recht, die Selbständigkeit der Form zu behaupten; denn sie zeigt ja etwas an, was seinem Dasein und seiner Bewertung nach nicht soziologisch erklärt werden kann. Daher kann ich auch H. nicht folgen, wenn er in der jüngsten Kunst eine Gewähr für das Kommen des Zukunftsstaates sieht. „Werke wie die Hesperiden von Marées, wie Badende von Cézanne oder von Renoir sind ein unbedingt gültiger Beweis dafür, daß wir einer neuen Gesellschaft entgegengehen" (S. 188, vgl. auch bes. 640 ff.). H. ist ein besonders ausgezeichnetes Beispiel für den uns wohlbekannten Irrtum unserer Zeit: die Vertauschung der metaphysischen mit der sozialen Überindividualität.

13) Zu S. 285 Z. 4. Die Weltanschauung des George-Kreises ist jetzt dergestalt in den „Jahrbüchern für die geistige Bewegung" (3 Bände, hrsg. von Fr. Gundolf und Fr. Wolters 1910—12), die an Stelle der älteren „Blätter für die Kunst" getreten sind. Hier wird das gesamte neunzehnte Jahrhundert, insbesondere die Wissenschaft und der „seelenlose" Verkehr verworfen. Trotz dieses Radikalismus, den ich aus oft genug erörterten Gründen für falsch halte, sind diese Beiträge zur Kritik der modernen Kultur von großer Bedeutung. Vgl. aus dem ersten Bande bes. Fr. Gundolf: Das Bild Georges und Vallentin, Kritik des Fortschritts, aus dem zweiten Fr. Gundolf: Wesen und Beziehung, aus dem dritten die Einleitung der Herausgeber, die das Wesentliche der Kulturkritik zusammenfaßt (beachte insbes. die Verteidigung gegen den Vorwurf des Katholizismus).

14) Zu S. 285 S. 14. Dies schließt natürlich nicht aus, daß der Versuch, eine Übereinstimmung zwischen Klang und Bedeutung herzustellen, innerhalb seiner geringen Möglichkeiten einen Fortschritt bedeutet, der sich nur nicht als neues Kunstprinzip ausgeben darf. Vgl. auch Richard M. Meyer, Die Weltliteratur im zwanzigsten Jahrhundert 1913, der S. 123 als Grundtendenz der modernen Lyrik bezeichnet, „daß das stimmunggebende Erlebnis selbst schon vorgeformt vor die Seele treten soll." Aber auch wohl nach Meyers eigener Meinung ist hier die Gefahr eines Mangels an starkem innerem Erleben vorhanden, und der Objektivismus, durch den er hier wie an anderer Stelle (Das Jahr 1913, Literarische Kunst S. 465 ff., bes. 475) die jüngste Lyrik charak-

terisiert, ist vorläufig nicht mehr als Kultus der bloßen empirischen Tatsache und daher in ihrer Entsprechung zu Bergsons Philosophie prinzipiell mit dem Impressionismus und Futurismus aufs engste verwandt.

15) Zu S. 285 Z. 22. Spittelers Epen sind, um ein Beispiel zu nennen, nach meinem Empfinden in lyrischen Einzelpartien ausgezeichnet, verlieren aber als Ganzes nicht eine gewisse Künstlichkeit. Das epische Genie unserer Zeit, dem es an Talenten in dieser Hinsicht allerdings sonst auch nicht fehlt, ist Tolstoi geworden, wie denn überhaupt die russische Literatur eine Ausnahme bildet, aber nur deshalb, weil sie an der Grenze zweier Zeitalter stand, dort, wo die starke Volkskultur sich ihrer selbst bewußt zu werden begonnen hat. Vgl. jedoch die Bemerkung Mereschkowskis (in seiner Einführung zu der neuen Ausgabe von Dostojewskis Die Brüder Karamasoff), Puschkin, Dostojewski und Tolstoi bedeuteten das Ende der russischen Literatur.

16) Zu S. 286 Z. 15. Zur Kritik der modernen Literatur vgl. besonders das ausgezeichnete Werk von Lublinski, Der Ausgang der Moderne, 1909. L. hat am deutlichsten die Verwandtschaft des Naturalismus und Symbolismus erkannt und fordert mit Recht eine stärkere Vernunft des Kunstwerks, ohne die eine Tragödie nicht möglich ist. Mit einer philosophischen Besinnung auf Kants Kritizismus, die er zu diesem Zwecke verlangt (S. 294 ff.), ist allerdings nicht viel erreicht. Denn abgesehen davon, daß diese Philosophie keineswegs so unfehlbar ist wie L. annimmt, lassen ja die Gesetze der Kritik der reinen Vernunft das Transzendente, den erhabensten Gegenstand des Kunstwerks, völlig unbestimmt und begünstigen gerade die abstrakte Sehnsucht. Auch hier kann uns nur der Übergang zum objektiven Idealismus die notwendige Synthese bringen. Vgl. auch Soergel, Dichtung und Dichter der Zeit, 2. Aufl., 1912. Der Verfasser betont besonders den außerordentlichen Reichtum an Motiven in der modernen Literatur, den auf eine Einheit zu bringen seiner Meinung nach nicht möglich ist. Ich möchte dies doch versuchen. Die moderne Literatur zeigt uns den Sieg des empirischen Selbstbewußtseins über das metaphysische, den Triumph des realistischen Geistes einschließlich der gegen ihn reagierenden Stimmungsgefühle, und zuletzt den Versuch, doch wieder zum metaphysischen Selbstbewußtsein zurückzukehren; hierbei bleibt man jedoch bei unerlöster Starrheit, dem Objektivismus der bloßen Tatsache und bei Anfängen stehen, die uns vielleicht auf einen Antagonismus zwischen den Möglichkeiten der Kunst überhaupt und dem Willen zur Mystik hinweisen.

Zum Schlußwort.

1) Zu S. 289 Z. 30. Wenn wir auch nach den neuen historischen Forschungen die Auffassung unserer Klassiker von den Griechen nicht mehr aufrecht erhalten können, so glaube ich doch mit den Zusätzen des Textes die Stufen Hegels beibehalten zu können. Daß überhaupt die unmittelbare Einheit von Natur und Geist vielen Völkern in ihrer Frühzeit eigentümlich ist, hebt die Tatsache nicht auf, daß diese Stufe und der durch sie bedingte Konflikt erst bei den Griechen universalgeschichtliche Bedeutung erlangt hat. Kannten sie auch anders, als man früher annahm, sehr wohl eine abstrakt gesonderte Rechtssphäre des Privatlebens, so bleiben doch die Römer die Schöpfer der Rechtswissenschaft. Die Einordnung noch früherer Zeiten bleibe dahingestellt.

2) Zu S. 290 Z. 35, Ich möchte noch einmal ausdrücklich bemerken, daß dieses Ergebnis nicht analytisch gewonnen ist, d. h. durch eine Methode, die die geschichtliche Entwicklung durch bloße Vertiefung in ihren Geist, also ohne Begründung, als vernünftig begreift. In der Tat ist das konservative Prinzip auch vom synthetischen Standpunkt weit vernünftiger als es dem abstrakten Verstand erscheint.

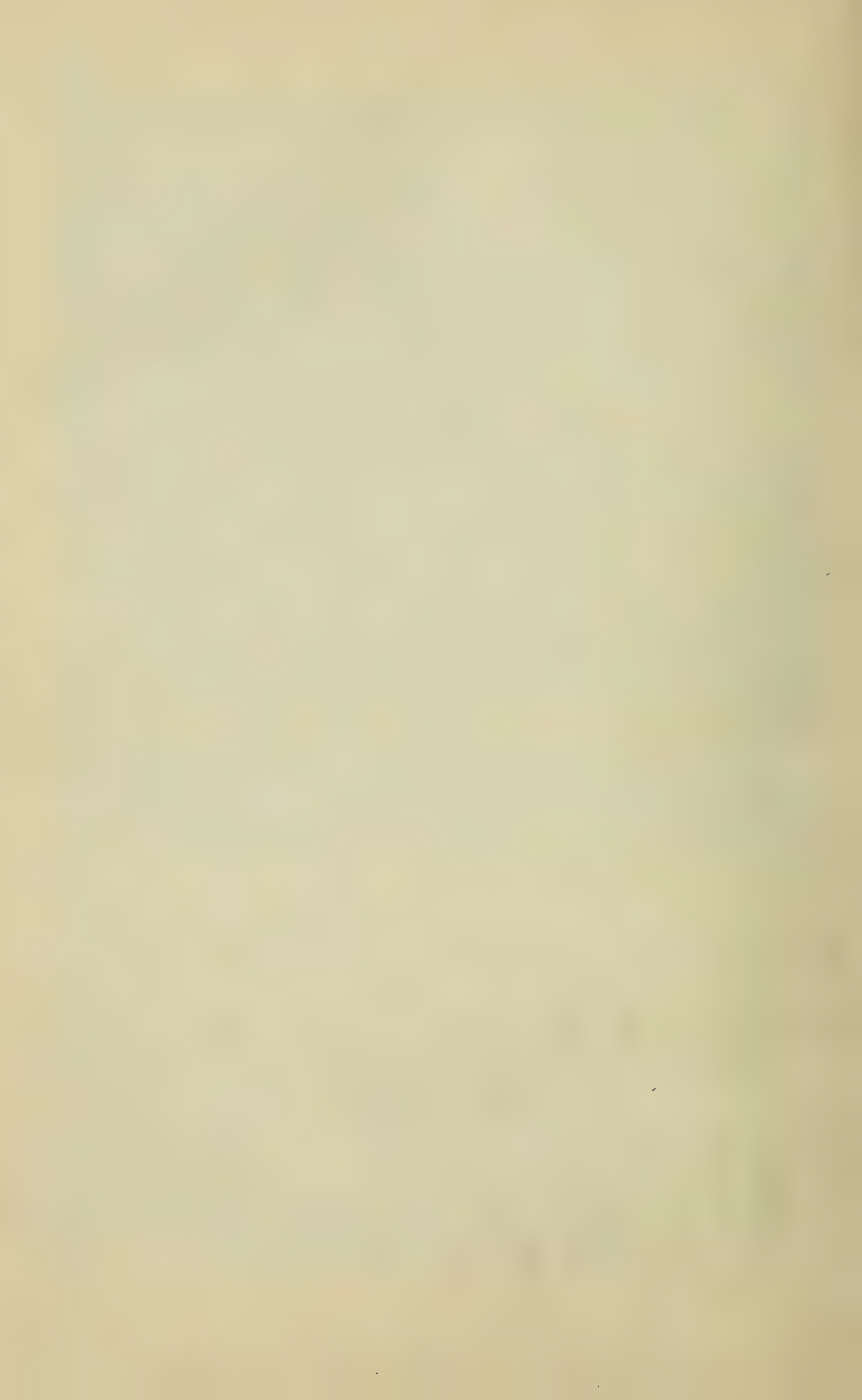
3) Zu S. 296 Z. 27. Ich habe im Texte nicht besonders erwähnt, weil es sich von selbst versteht, daß wir aus den erläuterten Gründen über schlechthin alle früher festgestellten ungünstigen Tendenzen der Gegenwart zu dem gleichen pessimistischen Urteil kommen müssen. Dies gilt vor allem für die Frauenfrage und die sexuelle Frage, aber auch für die soziale Frage. Insbesondere ist die erstere ein Niedergangssymptom, doch in kaum stärkerem Maße als das gelehrte Spezialistentum.

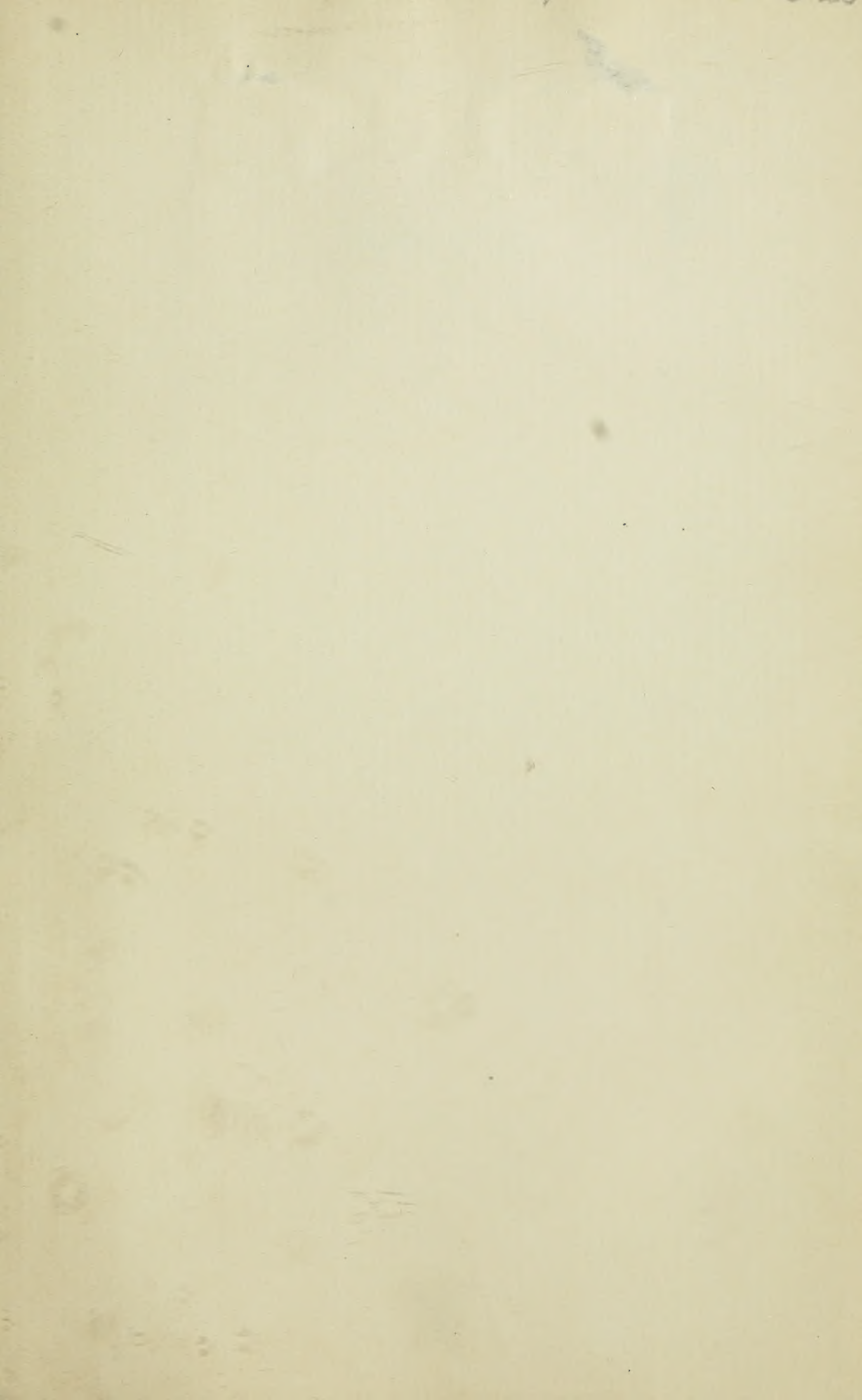
Zum Schluß möchte ich noch drei Einwänden vorbeugen. Erstens wird man mir Überschätzung der intellektuellen Kräfte für das geschichtliche Leben vorwerfen. Aber ich behaupte keineswegs, daß sein Fortschritt vorwiegend an gedanklich begründete Überzeugungen gebunden ist; das Gegenteil ist der Fall. Unermeßlich sind jedoch die Folgen eines Verlustes an Überzeugungseinheit, der dadurch entsteht, daß die große Zahl allgemeiner bewußt zu leben beginnt und infolgedessen entweder das bisher instinktiv Geglaubte aufgibt oder zur absoluten Herrschaft durchsetzen will. In dieser

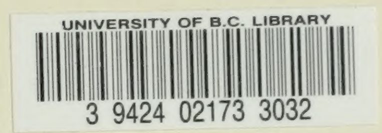
negativen Hinsicht schätze ich also das intellektuelle Moment für den geschichtlichen Ablauf sehr hoch ein: wenn die Überwindung der Reflexionskultur durch bloße Gesinnung möglich wäre und nicht notwendig die gedanklichen Überzeugungen der jetzt entstehenden Massen niedrig sein müßten, wenn eine andere als die in letzter Hinsicht ergebnislose realistische Weltansicht mitteilbar wäre und wenn schließlich nicht Religion für alle Volkskreise vorhanden sein müßte, um die unaufhebbaren Antagonismen des sozialen und politischen Lebens zu versöhnen, dann würde allerdings der Untergang nicht unvermeidlich sein, da es allenthalben Lösungen auch der modernen Kulturprobleme gibt. Ich vermute, daß der Untergang der Antike die gleichen Ursachen hatte. Platos Mystik ist nur in einer Zeit beginnender Auflösung denkbar, und Plotin, der größte der antiken Mystiker, nur in einer Zeit, die im übrigen durchaus dem Verfall angehört. Eckehart ist freilich ein Wunder, das uns besonders eindringlich die Unrichtigkeit der begrifflichen Geschichtsauffassung lehrt, die überhaupt bei dem Problem der Mystik am meisten versagt. Aber zeigt nicht auch Eckehart aufs deutlichste das Ende des Mittelalters an? Vgl. auch Troeltsch, der (Die Soziallehren S. 27) betont, nur die niederen Stände des Römerreichs seien infolge ihres Mangels an Reflexion und der damit verbundenen Skepsis zur Aufnahme des Evangeliums fähig gewesen; infolge der Intellektualisierung des Proletariates bestehen für uns analoge Hoffnungen zur Reorganisation nicht. Auch ein zweiter Vorwurf des Selbstwiderspruchs ist unstatthaft, ich hätte doch verschiedentlich betont, die Freiheit des Menschen bestehe darin, erkannte Kausalzusammenhänge seiner Gegenwart abändern zu können. Diese Behauptung bleibt richtig, nur ist diese Möglichkeit, wie wir schon damals betonten, nur in dem Maße vorhanden, in dem die neue Einsicht mitteilbar ist. Dies kann aber in unserem Falle nicht gelingen, und daher ist eine Überwindung der Massenherrschaft, die immer unbeschränkter werden wird, unmöglich. Trotzdem muß man aber meiner Meinung nach alles tun, um das bißchen Zukunft, das wir heute noch erhoffen dürfen, zu retten. Daher erledigt sich auch ein dritter mehr persönlicher Einwand, warum ich dann bei der Unvermeidlichkeit des Untergangs so eingehende Stellungnahme zu Detailfragen versucht hätte und überhaupt die moderne Entwicklung bejahe. Der Grund für die letztere Wertung tritt nur deswegen nicht deutlich genug hervor, weil ich hier die Verknüpfung der induktiven mit der apriorischen Metaphysik nicht im einzelnen durchführen konnte. Eine Ablehnung der modernen Bildung bedeutete nur einen unproduktiven Rückschritt. Indem sich der Satz bestätigt: Incidit in Scyllam, qui vult evitare Charybdim, erkennen wir vielmehr die gänzliche Unvermeidlichkeit und metaphysische Notwendigkeit des erläuterten Zusammenhanges. Ein Wort noch zur Unterscheidung zwischen Talent und Genie. Ich fasse ihre Wesensverschiedenheit auf Grund eines Werturteils gegenständlich: als abstrakte und als konkrete Sachlichkeit. Was aber den Grad der Begabung anlangt, so hat dieser Streit schon deswegen keinen Sinn, weil das Schicksal des einzelnen wesentlich durch die ihm verliehene Gnade bestimmt ist.

Druckfehlerberichtigung.

S. 189 Z. 24 lies statt **bekämpft**: **erkämpft**.






UNIVERSITY OF B.C. LIBRARY
3 9424 02173 3032

